Hun-gen 58
71 - 7

VB1101.

Hist. Univ.

~~Aut. Gall.~~

Bossuet

Jacob Benignus Boſſuet,

Biſchofs von Meaux,

Einleitung

in die

Geſchichte der Welt und der Religion,

fortgeſetzet

von

D. Johann Andreas Cramer,

Kanzlern der Univerſität Kiel.

Siebente Fortſetzung

oder

Siebenter Theil.

Leipzig,

bey Johann Gottlob Immanuel Breitkopf,

1786.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Als ich den Vorſatz faßte, die Geſchichte der ſcholaſtiſchen Theologie, die ein ſo wichtiges Stück von der Geſchichte der Religion iſt, wenn man ſich nicht mit der gemeinen ſehr ſeichten Kenntniß derſelben befriedigen will, genauer und vollſtändiger zu beſchreiben, als ſie noch beſchrieben iſt: fürchtete ich nicht, daß die hiſtoriſche Darſtellung derſelben ſo weitläuftig ausfallen könnte, als ſie geworden iſt, wie ſehr ich auch befliſſen geweſen bin, alles, was dahin gehört, ſo ſehr zuſammen zu drängen, als mir nur immer möglich zu ſeyn ſchien. Es gieng mir, wie einem Wanderer, der auf einer Anhöhe eine verwilderte rauhe Gegend, die er durchwandern ſoll, zu überſehen ſucht. Ihm ſchaudert bey dem Anblicke; er ſieht weder Weg noch Steg; ſieht in dieſer Wildniß nichts als Dor-

nengebüſche, wodurch er ſich durcharbeiten ſoll; aber er will in eine beßre Gegend, die er in der Ferne wahrnimmt; er mißt ſie mit ſeinem Blicke; aber das Augenmaß trügt leicht, und er braucht weit mehr Zeit, um durch dieſe wüſte Einöde, wo alles unangenehm und traurig iſt, hindurch zu kommen, als er gefürchtet hat. Zweymal würde er dieſen Weg für keinen Preis machen; ſo iſt es mir ergangen. Ich hoffe indeß, eine beträchtliche Lücke in der Geſchichte der Religion ausgefüllt zu haben, wiewohl ich noch einige dazu gehörige Abhandlungen, einiger mir noch fehlender Werke wegen, dem künftigen Theile vorbehalten muß. Wenn mich meine Hoffnung nicht getäuſcht hat, ſo glaube ich, durch die Erfüllung derſelben genug belohnt zu ſeyn. Man findet hier das Weſentliche aus ungeheuern Werken, ob ich gleich vornehmlich nur aus den Quellen geſchöpft habe. Ich gebe den Leſern alle Reſultate der ſubtilſten ſcholaſtiſchen Unterſuchungen und Träume über wahre und eingebildete Lehren der Religion; aber freylich in einem verjüngten Bilde, und doch mit den wichtigſten Gründen derſelben. Auch ſchmeichle ich mir, wenn ich ſolches ohne Unbeſcheidenheit ſagen kann, daß meinen Leſern die Kenntniß dieſer Materien leichter

fallen

fallen werde, als ſie mir werden konnte, der ich in dieſer Abſicht ſo manche große Werke durchleſen und durchdenken mußte, worunter viele mit Mönchsdruck befindlich ſind, die bloß durch ihre häufigen Abkürzungen der Worte zurückſchrecken, weil man, um ſie bloß leſen zu können, erſt neue Alphabete kennen lernen muß.

Man hat bey dem vorhergehenden Theile die Erinnerung gemacht, daß ich mehr Allegationen haben möchte; aber ich habe die Quellen genannt, woraus ich geſchöpft habe: Werke der Zeit ſelbſt, über die ich ſchrieb, die man freylich, wenn man ein Mistrauen in meine hiſtoriſche Treue ſetzen wollte, ſelbſt durchleſen müßte, ſobald man einigen Grund zu einem ſolchen Mistrauen zu haben fürchtete. Allein hätte ich allezeit, wenn ich etwa in zehn Zeilen ſage, was das Reſultat vieler Blätter der von mir gebrauchten Werke ausmacht, Seiten, Zeilen und einzelne Worte anführen ſollen, und dieß hätte ich auch thun müſſen: So möchten, fürchte ich, der Allegationen eine fürchterliche Menge geworden, und welch eine läſtige Arbeit mehr würde nicht das für mich geweſen ſeyn. Wer fodert dieß von einem Geſchichtſchreiber, dem man es zutrauen

 kann,

kann, daß es ihm weder an Fähigkeit noch am Willen fehle, richtig zu ſehen. Am Willen, treu zu ſeyn, konnte mir es nicht fehlen; denn was hätte mich zum Gegentheile verführen und reizen können? Fehlte es mir an Fähigkeit, ſo würden die Leſer durch die genaueſten Anführungen nichts gewonnen haben, wenn ich auch ein Tillemont geweſen wäre. Ich würde ſo oft falſch geſehen haben, als er, und gewiß hätten viele mit mir auch falſch geſehen, ohne es zu fürchten. Indeß habe ich dennoch auf dieſe Erinnerung in dem gegenwärtigen Theile ſo viel Rückſicht genommen, als es mir die Zeit und andre Geſchäffte erlauben wollten.

Dieſer Theil hat einige Anhänge, zu welchem Zwecke, habe ich an den gehörigen Orten angezeigt. Da ſie aus Schriften genommen ſind, die wenigen Gelehrten zu Geſicht kommen; man weiß, daß Salaberts Vertheidigung der nominaliſtiſchen Philoſophie äußerſt ſelten in ganz Europa iſt: So hoffe ich, daß ſie einigen Gelehrten nicht unwillkommen ſeyn werden, da ſie ſo ſehr zur Beſtätigung und Erläuterung der Geſchichte dienen, die ich vorgetragen habe. So wird man von Salaberts Philoſophie der Nominaliſten

maliſten aus dem kurzen mitgetheilten Fragmente deſſelben ganz andre Vorſtellungen erhalten, als man zeither noch aus Morhofs und ſelbſt eines Mosheims Nachrichten davon haben konnte.

Mit noch einigen Theilen hoffe ich, dieſes ganze Werk ſchließen zu können, wenn es Gott gefällt, mir noch einige Jahre Leben und Geſundheit zur Vollendung deſſelben zu gewähren. Auch darinnen werde ich diejenigen Stücke der Geſchichte mit einem vorzüglichen Fleiße bearbeiten, bey denen man die Mühe der Unterſuchung und den Gebrauch ſehr unangenehmer Quellen eben ſo ſehr geſcheuet hat, als in der Geſchichte der ſcholaſtiſchen Theologie.

Man wird, wie ich gewiß überzeugt bin, dieſe Arbeit nicht leſen können, ohne die Vorſehung zu bewundern, die uns in der Religion von den Feſſeln ſo vieler menſchlichen Verwirrungen der Wahrheit und von ſo vielen der wahren Moralität und Glückſeligkeit gefährlichen Träumen befreyt hat, deren Verwerfung ein Verbrechen der beleidigten kirchlichen Majeſtät war, das oft mit Blut und Tod gebüßt werden mußte. Von Herzen wünſche ich, daß Gott auch dieſe Arbeit mit einer lebhaften Empfindung dieſer hohen und un=

ſchätzbaren Freyheit ſegnen, und jedem, der ihren Werth ſchätzen kann, auch reizen möge, ſie ſowohl zu ſeinem Preiſe, als zum beſten Gebrauche des nun von ſo dicken Wolken gereinigten Lichtes ſeiner Religion für ſich und für andre anzuwenden.

Gern wäre ein Regiſter zu dieſem und zum vorhergehenden Theile geliefert worden: man hat ſich aber genöthigt geſehen, ungeachtet daſſelbe ſchon ausgearbeitet war, die Mittheilung deſſelben bis zum nächſten Bande auszuſetzen, um zwiſchen dieſen und dem vorhergehenden eine verhältnißmäßige Größe zu beobachten. Kiel, den 8. April 1786.

Johann Andreas Cramer.

Inhalt.

1.

Von der Ketzerey des Nihilianismus, deſſen Peter, der Lombarde, und Petrus von Poitiers beſchuldigt worden ſind, und von einigen andern denſelben beygemeſſenen irrigen Meinungen. S. 1

2.

Von dem Streite des Probſtes Geroch von Reicherſperg mit dem Probſte Folmar von Traufenſtein, über das Abendmahl und die Herrlichkeit des Menſchenſohnes. 43

3.

Von einigen Sententiariern des erſten ſcholaſtiſchen Zeitalters, welche als Ausleger, oder als Freunde und Beförderer der Lombardiſchen Lehrſätze berühmt geworden ſind. 78

4.

Von einigen Theologen im erſten Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie, welche grober Vergehungen wider die Religion und atheiſtiſcher Meinungen beſchuldigt worden ſind. 98

5.

Von den Schickſalen der ariſtoteliſchen Philoſophie unter den Chriſten; beſonders im zweyten Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie. 119

6. Von

Inhalt.

6.

Von den Begebenheiten und Urſachen, wodurch die Univerſität zu Paris veranlaßt und genöthigt wurde, die Dominicaner und Franciſcaner zu ordentlichen theologiſchen Lehrſtühlen zuzulaſſen. S. 131

7.

Ueber den Zuſtand der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrem zweyten Zeitalter, was beſonders ihre Vorſtellungen von Gott, ſeinem Weſen, ſeinen Eigenſchaften und ſeiner Vorſehung betrifft, vornehmlich nach des Alexander von Hales theologiſchen Summe. 161

8.

Ueber die Vorſtellungen und Lehrſätze des zweyten Zeitalters der ſcholaſtiſchen Theologie, von der göttlichen Dreyeinigkeit, vornehmlich nach Alexanders von Hales Summe. 309

9.

Ueber die Lehrſätze und Meinungen der ſcholaſtiſchen Theologie im zweyten Zeitalter derſelben, von der Schöpfung und von den Geſchöpfen, nach Alexander von Hales Summe. 388

10.

Ueber die Lehre der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrem zweyten Zeitalter, von den Engeln. 424

11.

Ueber die Lehrſätze und Meinungen der ſcholaſtiſchen Theologie im zweyten Zeitalter derſelben, von dem urſprünglichen Zuſtande der menſchlichen Natur. 455

12. Ueber

Inhalt.

12.

Ueber die Lehrſätze der ſcholaſtiſchen Theologie im zweyten Zeitalter derſelben, von der göttlichen Regierung aller Dinge. S. 503

13.

Ueber die Lehrſätze der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrem zweyten Zeitalter, von dem Sündenfalle der erſten Menſchen und von den Folgen deſſelben. 522

14.

Ueber die Lehrſätze der ſcholaſtiſchen Theologie des zweyten Zeitalters, von der Erlöſung der Menſchen durch Chriſtum. 551

15.

Ueber die Lehrſätze der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrem zweyten Zeitalter, vom Geſetze überhaupt und beſonders vom Geſetze Moſis und vom Geſetze des Evangelii. 601

16.

Ueber die Lehrſätze der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrem zweyten Zeitalter, beſonders der Thomiſten, von der Gnade und ihren Wirkungen zur Seligkeit. 630

17.

Ueber die Lehrſätze der ſcholaſtiſchen Theologie im zweyten Zeitalter derſelben, vom Glauben. 679

18.

Ueber den Lehrbegriff der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrem zweyten Zeitalter, von den Sacramenten der Kirche. 702

19. Ueber

Inhalt.

19.

Ueber die Lehrmeinungen der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrem zweyten Zeitalter, vom Zuſtande der Menſchen nach dem Tode und von den vier letzten Dingen. S. 770

20.

Ueber das dritte Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie bis zur Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften im funfzehnten Jahrhunderte. 791

Anhänge.

1ſter Anh. Aus des Mingarelli Faſciculo Anecdotorum S. 171 u. f. Ed. Rom. 1756. 855

2ter Anh. Aus Johann Salaberts philoſophia nominalium vindicata ed. Pariſ. 1651, worinnen die Wirklichkeit der Univerſalien, als außer dem Verſtande beſtehende Dinge mit Rückſicht auf die Theologie beſtritten wird. 867

3ter Anh. Einiger Lehrſätze des Aegidius von Rom vom Abendmahle, ex altiſſimi Egidii Romani contemplationibus LX. de ſanctiſſimo Euchariſtiae Sacramento impreſſ. Venet. per Simonem de Lucre 1502. 915

Von

Von der

Ketzerey des Nihilianiſmus,

deſſen

Peter, der Lombarde, und Petrus von Poitiers

beſchuldigt worden ſind,

und

von einigen andern denſelben beygemeſſenen

irrigen Meinungen.

Ungeachtet des großen und ausgebreiteten Beyfalles, womit die neuen theologiſchen Lehrbücher Peters, des Lombarden, und Peters von Poitiers, ſeines ihm an dialektiſchem Scharfſinne noch überlegenen Schülers, nicht allein in den Schulen zu Paris, ſondern faſt überall im Occidente aufgenommen wurden, möchten ſie doch, wofern ſie länger gelebt hätten, faſt eben die Verfolgungen, welche vor ihnen Abälard und Gilbert von Poitiers erfahren mußten, zu erdulden gehabt haben, ſo heftig waren die Angriffe, die nach ihrem Tode auf ihre Meinungen geſchahen. Frankreich hatte zwar keinen Abt mehr, der ſo furchtbar geweſen wäre, als Bernhard von Clairvaux; allein die alte poſitive Theologie hatte noch Anhänger und Freunde genug, welche die neue dialektiſche Weiſe, die Lehrſätze des kirchlichen Syſtems zu behandeln, von

ganzem Herzen haßten. Auch fanden ſich unter dieſen Gelehrte, denen es nicht an Geiſt und Willen fehlte, die neue Art von Theologie, die ſich ſo ſehr mit ihrer Uebereinſtimmung mit der damals herrſchenden Philoſophie zu brüſten ſchien, anzugreifen, und ſie in den damals ſo ſehr gefährlichen Ruf der Ketzerey zu bringen. Selbſt unter Lombards Schülern fanden ſich einige, welche ſich bey ſeinem Leben und nach ſeinem Tode mit einem Eifer wider ihn erklärten, der beynahe an die Undankbarkeit grenzte, weil er ſowohl Abälarden, ſeinen Lehrer, als Gilberten von Poitiers zu ſehr ſchätzte, als daß er ſie mit der Härte hätte verketzern ſollen, als andre von ſeinen Zeitgenoſſen thaten. Darunter zeichnete ſich beſonders Johann, von ſeinem Vaterlande Cornwall Cornubienſis genannt, vor andern aus. Er hatte ſchon bey ſeinem Leben einige Streitigkeiten mit ihm, von denen aber keine genaue und beſtimmte Nachricht auf uns gekommen iſt. Nach ſeinem Tode aber würde er es gern geſehen haben, wenn er Alexandern den dritten, bey dem er in Gnaden ſtand, hätte bewegen können, einige Sätze als ketzeriſch zu verdammen, welche Lombard von Abälarden und Gilberten, wo nicht angenommen und für die Seinigen erklärt, aber doch mit vieler Schonung als Meinungen, die einen guten Sinn haben konnten, zu begünſtigen geſchienen hatte. Dieß waren beſonders die Sätze, daß Chriſtus nicht Ein Menſch, aliquis, eine Perſon, und nicht etwas, aliquid, nicht, wie Abälard ausdrücklich geſagt hatte, eigentlich die Subſtanz Gottes ſelbſt wäre; Sätze, denen eine weitere Ausdehnung gegeben werden konnte, und von einigen wirklich gegeben wurde. Dieß erhellet beſonders aus einem Schreiben dieſes Johannes von Cornwall an Alexandern den dritten, Eulogium genannt, welches Martene im fünften Bande ſeiner großen Sammlung von

Anekdotis und Dargentre' im Auszuge bekannt gemacht hat.

Gleiche feindliche Geſinnungen wider Lombarden und ſeine Lehrer und Freunde äußerte in Frankreich **Walther**, ein Mönch aus dem Kloſter des heiligen Victor, mit einer Heftigkeit, die kaum Bernhard von Clairvaux ſich erlaubt hatte. In Italien erklärte der Abt Joachim, der wegen ſeiner Frömmigkeit in einem nicht geringen Anſehen ſtand, Lombarden für einen ketzeriſchen und unſinnigen Menſchen. **Geroch**, ein Probſt von Reicherſperg in Deutſchland, urtheilte zwar beſcheidner von dieſem Biſchofe, aber doch immer ſo, daß er die große Meinung, die man von ihm hatte, zu vermindern ſuchte, gab auch ſonſt bey jedem Anlaſſe, beſonders in ſeinem Streite mit dem Probſte **Folmar** von Trauſenſtein, den er neſtorianiſcher Irrthümer beſchuldigte, ſehr deutlich zu erkennen, wie ſehr ihm die immer emporkommende ſcholaſtiſche Theologie misfiel. In Paris waren unter denen, welche ſich eine gewiſſe Vereinigung des kirchlichen Lehrbegriffes mit der Philoſophie gefallen ließen, und ſie auf alle Weiſe zu befördern ſuchten, nicht wenige, welche verſchiedne von Lombarden vertheidigte oder geſchonte Meinungen für verwerflich erklärten. Man enthielt ſich nicht, ſelbſt den römiſchen Stuhl wider Lombards Syſtem einzunehmen: Was hätte denn nicht geſchehen können, wenn Lombard und Peter von Poitiers noch gelebt; wenn ſie ihre von ſo manchen Gegnern beſtrittenen Meinungen vertheidiget, und dadurch, wie in ſolchen Streitigkeiten zu geſchehen pflegt, neue Partheyen veranlaßt hätten, von denen jede hätte ſiegen wollen? Wie weit würde nicht **Walther**, der Victoriner, ſeinen Widerſpruch getrieben haben, da ſich faſt keine ſo harte und anſtößige Schmähung erdenken

läßt, wodurch er nicht Lombarden und ſeinen Schüler bey ſeinen Zeitgenoſſen verhaßt zu machen ſuchte? Abälard, Gilbert von Poitiers, Lombard und Peter von Poitiers wurden von ihm mit dem Namen der vier Labyrinthe von Frankreich gebrandmarkt, und dieß war noch der gelindeſte Name, womit er ihr Andenken verunglimpfte. Er erklärte ihre Meinungen für offenbare, von den alten Kirchenverſammlungen bereits verdammte Ketzereyen, welche ſie in ihre Schriften nur aufgenommen, geſpitzt, gefeilt und zu bekräftigen geſucht hätten. Weit davon entfernt, das Anſtößige, was einige paradoxe Meinungen haben konnten, durch eine gelinde Auslegung zu mildern, nannte er ſie Ungeheuer, und Ketzereyen, wodurch ſie einander ſelbſt aufrieben und zernichteten. Er beſchuldigte ſie, katholiſche Auctoritäten, worunter er die dogmatiſchen Ausſprüche älterer Kirchenlehrer verſtand, nicht allein nicht zu glauben, ſondern ſie auch in einem verkehrten Sinne zur Beſtätigung der Irrthümer, welche ſie, von dem ariſtoteliſchen Geiſte angehaucht, auszubreiten ſuchten, anzuwenden und zu misbrauchen. Ihre Gründe hieß er frivole Argumentationen, und die ganze neuere ſcholaſtiſche Theologie eine Frivologie. Ihre Lehrer und Vertheidiger ſollten mit ihren gehörnten Syllogismen ſogar noch mehr Unſinn ausſchäumen, als Arius. Lombarden wurden teufliſche Beweiſe ſchuld gegeben, und eben dieſen Ehrennamen erhielt die Dialektik, woraus ſeine Beweiſe entlehnet ſeyn ſollten. Was er und ſein Schüler Petrus von Poitiers über die Vereinigung beyder Naturen in Chriſto, der göttlichen und der menſchlichen, geſagt zu haben, beſchuldigt wurde, war ſo unerhört, dem Glauben der Kirche ſo zuwider, ſo verabſcheuungswürdig, daß nach ſeinem Urtheile nur ein Wahnſinniger zweifeln könnte, daß der Teufel ſelbſt, oder ein Beſeſſener ſie ausgeſpien

ſpien habe. Kindiſch, ungereimt, lächerlich, gotteslaͤſterlich hießen ihre Meinungen, Larven, lauter Ausbruͤche des Wahnſinnes und der Raſerey, womit ſie nebſt ihrer Dialektik und Grammatik verdammt ſeyn ſollten. Dieß ſind aus dem eben nicht ſehr weitlaͤuftigen Auszuge, den uns du Boulay in ſeiner Geſchichte der pariſiſchen Univerſitaͤt von Walthers Streitſchrift wider Lombarden und ſeine Schuͤler gegeben hat, nur Einige von den lieblichduftenden Blumen, woraus er ihre Ehrenkraͤnze flocht; man urtheile, wie reich und fruchtbar der Garten war, worinnen dieſe wuchſen.

Peter Lombard alſo, und Peter von Poitiers ſollten Ketzer ſeyn; eine ganz neue unerhoͤrte Art von Ketzern, als noch nie geweſen waͤren, Nihilianiſten. Dieſes wurde ſogar, mit einem beſonders fuͤr die damaligen Zeiten nicht geringen Anſchein von Glaubwuͤrdigkeit bewieſen und geſchmuͤckt. Sie haͤtten eben ſowohl, wie die Folge zeigen wird, Nonaliquiddiſten, als Nihilianiſten genannt werden koͤnnen. Die philoſophiſchen und theologiſchen Schulen dieſer Zeit, machten ſich mit dem Aliquid und Nihil, mit dem Etwas und dem Nicht etwas, oder dem Nichts viel zu ſchaffen. Aber daß dieſe abſtrakten und beynahe leeren Begriffe, als Subjecte oder Praͤdicate, mit andern Praͤdicaten oder Subjecten durch Bejahung oder Verneinung verbunden, Irrthuͤmer von der gefaͤhrlichſten Art in der Religion, und zwar in einer ihrer wichtigſten und erhabenſten Lehren erzeugen koͤnnten, das konnte bloß von dieſem zu unnuͤtzen und leeren Gruͤbeleyen ſo aufgelegten Zeitalter erwartet oder befuͤrchtet werden; Irrthuͤmer, deren Folgen auf nichts Geringers fuͤhren ſollten, als zur Beſtreitung des ganzen chriſtlichen Glaubens und ſeiner ehrwuͤrdigſten Geheimniſſe. Diejenigen nun, welche man mit

dem Namen der Nihilianiſten bezeichnete, ſollten behaupten; einmal: Gott ſey als Menſch nicht Etwas, nicht *Aliquid*, ſondern Nichts; ein Nihil; zweytens: Auch Chriſtus ſey, er möge nun als Gott oder Menſch betrachtet werden, Nichts und Etwas; denn die Menſchheit, wodurch er Menſch ſey, ſey Nichts, welches ſie auch von der Gottheit, wodurch er Gott iſt, behauptet haben würden, wofern ſie nicht gefürchtet hätten, daß katholiſche Ohren ein allzugroßes Aergerniß daran nehmen würden. Walther, der mit dem Johannes Cornubienſis dieſe Meinungen ſowohl Lombarden, als Petern von Poitiers beymaß, ſagte, daß ihre Bücher nicht die Feile, wozu ſie ſich erboten hatten, ſondern die Hölle verdienten, aus welcher ſie gekommen wären, und gewiß, wenn dieſe Sätze wirklich, wie ſie da ſtehn, von irgend einem Menſchen im Ernſte behauptet worden wären, ſo möchte man der Verſuchung kaum widerſtehen können, dieſelben zwar nicht von dem Teufel abſtammen zu laſſen, ſie aber doch für Zeichen und Ausbrüche eines kranken oder wahnſinnigen Gehirnes zu halten. Denn was könnten ſie anders ſeyn, wenn ſolche Männer, als Lombard und Peter dergleichen Sätze, ſo unbeſtimmt, als ſie daſtehn, in eben dem Verſtande angenommen hätten, in welchem ſie dieſelben geglaubt zu haben beſchuldiget werden? Allein man hat ihnen ungereimte Folgerungen; man hat ihnen Sophiſtereyen aufgebürdet, wozu ſie durch den Gebrauch der Worte Nicht etwas und Nichts einigen Anlaß gegeben haben. Darum können ſie aber nicht auf ihre Rechnung kommen, wie denn auch außer Walthern niemand, weder von ſeinen Zeitgenoſſen, noch nachher die Rechtgläubigkeit Lombards und Peters in der Lehre vom Vater und vom Sohne in Zweifel gezogen hat.

Die

Die damalige Methode, alle Lehrformeln der Kirche in Fragen zu verwandeln, um die Gründe ſowohl der Verneinung, als der Bejahung deſto genauer gegen einander abzuwägen, hat auch die Fragen veranlaßt, ob Gott und Chriſtus, wenn man gewiſſe Lehrſätze der Kirche annähme, und ſie dann auf den Probirſtein der Dialektik oder Philoſophie brächte, in gewiſſem Verſtande nicht für Nicht etwas, oder für Nichts gehalten werden müßten. Nach der Lehre der Schrift und der Kirche, war der Sohn Gottes Menſch geworden. Wie er nun nach ſeiner Menſchwerdung doch nur Einer in Gott, nur Ein einiger Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen ſey, nicht eine zwiefache Perſon, darüber hatte ſich die Offenbarung nicht erklärt. Dem menſchlichen Geiſte iſt es natürlich, über alles Geheimnißvolle, was ihn in Verwunderung ſetzt, mehr Licht verbreitet ſehen zu wollen. Schon hatte er zu große Begriffe von der Unendlichkeit der göttlichen Macht, als daß er die Menſchwerdung ſelbſt hätte in Zweifel ziehen ſollen. Daß zwo verſchiedne Subſtanzen nur Ein Individuum ſeyn können, davon hatte der Menſch den Beweis in ſich ſelbſt. Aber wie ſollte er ſich die Vereinigung einer unendlichen Perſon, mit einem Menſchen zu Einem Subjecte vorſtellen? Als eine Annahme des Menſchen von dem Worte, oder von dem Sohne Gottes? In dieſem konnte man in ſeiner Vorſtellung Perſon und Natur unterſcheiden; in dem Begriffe eines Menſchen kann man es auch. Dadurch wurde man auf die Fragen geführt, die Lombard in der fünften Diſtinction ſeines vierten Buches vorträgt: Was ſoll man behaupten? Hat die Perſon eine Perſon, oder die Natur eine Natur, oder die Natur eine Perſon angenommen? Kann man ſagen, daß die göttliche Natur Menſch geworden ſey, wie man ſagen kann, Gott oder das Wort ſey Fleiſch geworden? Die

Erörterung dieſer Fragen hielt Lombard theils für etwas Schweres, theils für etwas, was ſeiner Klarheit wegen ſehr leicht wäre. Völlig klar und einleuchtend war es ſeiner Meinung nach, daß weder die Natur Eine Perſon, noch die Perſon Eine Perſon, ſondern die Perſon eine Natur angenommen habe. In dieſen Formeln ſtimmten die ältern Lehrer völlig mit einander überein. Allein, ob man ſagen könne, daß Eine von beyden Naturen in Chriſto die andre angenommen habe. Dieß war ihm bedenklicher und verwickelter. Das zweyte toletaniſche Concilium ſchien den Ausſpruch, wider die Bejahung der Frage gethan zu haben. Denn, heißt es, wir glauben, daß Gott nur Eine Subſtanz ſey, ſagen damit aber nicht, daß Maria dieſe Einheit der Dreyeinigkeit, daß ſie vielmehr bloß den Sohn gebohren habe, der dieſe unſre Natur in die Einheit ſeiner Perſon aufgenommen hat, nicht aber in die Einheit der göttlichen Natur; in das, wie zur Erklärung hinzugeſetzt wird, was dem Sohne eigen, nicht aber in das, was der Trinität gemein iſt. Dieſen Ausſprüchen ſchien Auguſtin entgegen zu ſeyn; denn er hatte geſagt, weder die Gottheit des Sohnes ſey eine andre Natur, als die Natur des Vaters, noch ſeine Menſchheit eine andre, als die ſeiner Mutter; jene Natur alſo, die immer vom Vater gezeugt bleibe; (natura charactere perſonali induta, ſagten ſpätere Theologen;) habe unſre Natur angenommen. Dieß war für Lombarden ein ſchwerer Knoten, beſonders weil er die göttliche Natur, eine vom Vater ewig gezeugte Natur nennt. Zum Glück vermuthete er, die Namen, Natur und Perſon könnten wohl von dem heiligen unfehlbaren Auguſtin mit einander verwechſelt worden ſeyn. Allein er findet anderwärts bey ihm eine Stelle, worinnen es heißt, daß Chriſtus, ob er gleich

in göttlicher Geſtalt war, doch eine Knechtsgeſtalt angenommen habe. Weil nun Geſtalt hier ſo viel als Natur iſt, ſo folgt daraus, eine Natur, die göttliche, habe eine andre Natur, nämlich die menſchliche, angenommen. Ausſprüche gleichen Innhaltes findet er auch beym Hilarius und Hieronymus. Was ſollte nun Lombard thun? Sagen, daß die heiligen Väter einander widerſprochen, oder daß ſie ſich nicht beſtimmt und behutſam über eins von den erhabenſten Geheimniſſen des chriſtlichen Glaubens ausgedrückt haben? Beydes ſchien der Ehrerbietung zuwider zu ſeyn, die ihnen zu gebühren ſchien. Alſo mußte behauptet werden, daß beyde in beyden Formeln die Wahrheit behauptet hätten; daß man alſo ſagen könne, die Perſon des Sohnes habe die menſchliche Natur angenommen, und dieſe ſey mit der göttlichen vereiniget und alſo auch von dieſer angenommen worden. Denn wird geſagt, der Sohn allein habe die Knechtsgeſtalt angenommen, ſo wird damit nicht die göttliche von der Annahme der menſchlichen ausgeſchloſſen, ſondern bloß die Perſon des Vaters, und zugleich die Perſon des heiligen Geiſtes. Der Ausſpruch aber, nicht das, was der Sohn mit den andern Perſonen gemein hat, ſondern etwas anders, was dem Sohne eigen iſt, habe den Menſchen angenommen, iſt ſo zu verſtehen, daß die menſchliche Natur nicht mit der göttlichen in der Perſon des Vaters, oder des heiligen Geiſtes, ſondern in der Perſönlichkeit des Sohnes vereinigt worden ſey. Dieß beſtätiget auch Johann von Damaſcus, mit welchem Athanaſius und Cyrillus übereinſtimmen. Hieraus ergiebt ſich denn die Beantwortung der Frage, ob man ſagen könne, die göttliche Natur ſey eben ſo Fleiſch geworden, incarnata, wie man ſagen kann, Gott ſey Fleiſch geworden. Lombard meint, es wäre beſſer, ſich dieſer Formel zu enthalten; theils

weil ſie nicht in der Schrift vorkomme, theils weil ſie zu viel zu ſagen ſcheine und deswegen misverſtanden werden könne, indem in dem Worte Gott die Perſönlichkeit ausgedrückt werde, in welcher die menſchliche Natur mit der göttlichen vereinigt worden iſt, das Wort göttliche Natur aber den Begriff der beſondern Perſönlichkeit des Sohnes ohne weitere Beſtimmung nicht ausdrücke. Durch alle dieſe Antworten und Beſtimmungen wurde indeß noch nicht der Grund angegeben, warum man nicht ſagen könne, daß die Perſon nicht Eine Perſon angenommen habe, da ſie doch einen Menſchen angenommen, oder in ihre Perſönlichkeit, oder Singularität aufgenommen hat. Dieſer Grund war nach ſeiner Entſcheidung kein andrer, als daß die Seele und der Leib, woraus Chriſtus als Menſch beſteht, nicht ſchon vor ſeiner Vereinigung mit dem Worte Eine Perſon waren, ſondern nicht eher, als in dieſer Vereinigung mit dem Worte zu exiſtiren anfiengen. Darum kann man nicht ſagen, daß die Perſon eine Perſon angenommen habe, ob man wohl ſagen kann, daß ſie einen Menſchen, oder die Natur angenommen habe, welche aus Leib und Seele beſteht, und deswegen ein Menſch heißt. Dagegen wurde eingewendet, daß nach der damaligen Erklärung von dem, was eine Perſon iſt, allerdings behauptet werden könne, daß die göttliche Perſon Chriſti eine menſchliche Perſon angenommen habe; denn eine Perſon ſey eine vernünftige Subſtanz einer untheilbaren Natur, naturae individuae. Man ſieht gleich, daß die Folgerung aus einer unvollſtändigen Erklärung deſſen, was Perſon iſt, gezogen ſey. Zur Vollſtändigkeit der Erklärung gehörte noch das Merkmal, daß die vernünftige Subſtanz nicht anders eine Perſon iſt und heiſſen kann, als inſofern ſie für ſich ſelbſt und außer der Vereinigung mit einer andern da iſt und beſteht. Dieß

konnte

konnte aber von der menſchlichen Natur Chriſti, inſofern ſie eine vernünftige Subſtanz iſt, nicht geſagt werden. Dieſe beſtand nicht für ſich ſelbſt, noch außer der Vereinigung mit der Perſönlichkeit des Sohnes. Die Frage alſo: Wie iſt der Satz zu verſtehn, daß das Wort einen Menſchen angenommen habe, muß in zwo Fragen getheilt werden. Verſtehſt du unter dem Menſchen, eine Perſon: So antworte ich: Nein; redeſt du von der Natur eines Menſchen, ſo antworte ich: Ja. Gott hat alſo nicht die Perſon, ſondern die Natur eines Menſchen angenommen.

Bey dieſer Entſcheidung hätte es Lombard bewenden laſſen können. Allein er wollte nun weiter gehen, und beſtimmen, wie die Ausdrücke: **Gott iſt Menſch geworden**, und **Gott iſt Menſch** zu verſtehen wären, wenn ſie mit dem Begriffe der Philoſophie vom **Etwas** verglichen würden; wie man alſo antworten müſſe, wenn gefragt werde, ob, nach dieſen Formeln, von Gott geſagt werden könne, daß er **Etwas** geworden ſey, oder **Etwas** ſey, oder daß er nicht Etwas ſey; ob man alſo, wie man ſagen kann, **Gott iſt Menſch geworden, Gott iſt Menſch**, alſo auch ſagen könne, oder dürfe: **Der Menſch iſt Gott geworden; er iſt Gott;** der Sohn des Menſchen iſt der Sohn Gottes; ob folglich, nach dieſen Formeln, nicht geſagt werden könne: **Gott ſey etwas geworden; er ſey etwas; oder er ſey nichts geworden; er ſey nichts.** Wäre es ja, weil einmal dergleichen unnütze Fragen in den Schulen aufgeworfen worden waren, nöthig geweſen, beſtimmte Antworten darauf zu geben, ſo hätte die Methode erfodert, zuerſt die verſchiednen Bedeutungen der Worte **Etwas** und **Nichts**, oder des *Aliquid* und des *nihil* aus einander zu ſetzen. Allein dieſer Methode folgte Lombard

bard nicht, ſondern führte ſogleich die verſchiednen Entſcheidungen dieſer bedenklichen und ſeiner Meinung nach ſo ſchweren und verwickelten Fragen an; denn ſo erhielt das philoſophiſch ſcheinende Geſchwätz darüber mehr Anſehn und Gewicht. Man hatte Gelegenheit, mehr patriſtiſche Gelehrſamkeit anzubringen, und mehr Anlaß, widerſprechende Ausſprüche der alten Väter aus einander zu ſetzen und mit einander zu vereinigen.

Nun führet Lombard die erſte Meinung an, welche **Walther**, der Victoriner, weder für ketzeriſch, noch für rechtgläubig erklärte. Einige, heißt es, ſagen, in der Menſchwerdung ſey aus einem Leib und aus einer vernünftigen Seele Ein gewiſſer Menſch entſtanden, aliquis; und dieſer Menſch habe angefangen, Gott zu ſeyn; nicht durch die Natur Gottes, ſondern durch die Perſon des Wortes, oder, weil der lateiniſche Ausdruck zweydeutig iſt, indem die Endſylben von den Worten **Perſon** und **Natur** ſowohl den Nominativ, als den Ablativ bezeichnen können, nicht die **Natur Gottes**, ſondern die **Perſon des Wortes**, und **Gott** ſelbſt habe angefangen, **dieſer Menſch**, ille homo, zu ſeyn. Denn ſie geben zu, dieſer Menſch ſey von dem Worte angenommen und mit dem Worte vereinigt worden, und ſey dennoch das Wort. Auf dieſe Weiſe, meinten ſie, werde geſagt, daß **Gott Menſch geworden ſey**, oder **ein Menſch ſey**, weil Gott ein Menſch, das iſt eine aus Seele und Leib beſtehende vernünftige Natur geworden ſey, und dieſe **vernünftige Natur** habe angefangen, **Gott** zu ſeyn, ob gleich nicht durch einen Uebergang einer Natur in die andre, ſondern mit Beybehaltung des Eigenthümlichen jeder Natur. Deswegen könne mit Wahrheit geſagt werden: **Gott iſt Menſch**, und **der Menſch iſt Gott geworden**; **Gott iſt**

Menſch

Menſch und der Menſch iſt Gott, der Sohn Gottes iſt des Menſchen Sohn und des Menſchen Sohn iſt der Sohn Gottes. Da ſie auch ſagen, daß dieſer Menſch aus einer vernünftigen Seele und aus einem menſchlichen Leibe beſtehe, ſo geſtanden ſie doch nicht, daß er aus zwo Naturen zuſammen geſetzt ſey, aus der göttlichen und menſchlichen Natur, wollten auch beyde Naturen nicht für Theile gehalten wiſſen, ſondern bloß die Seele und den Leib.

Zur Bekräftigung dieſer Meinung, werden acht Stellen aus Auguſtins Schriften angeführt, aus welchen erhellet, nicht nur, daß der Menſch Chriſtus Eine Perſon mit dem Worte und das Wort ſelbſt, ſondern auch daß die vernünftige Seele und ſein Fleiſch eben dieſelbe Perſon, und Chriſtus und Gott ſey.

Mit den Bekennern dieſer Meinung ſtimmen zwar andre zum Theil überein, aber ſo, daß ſie behaupten, dieſer Menſch beſtehe nicht bloß aus einer vernünftigen Seele und aus einem menſchlichen Leibe, ſondern auch aus der göttlichen und menſchlichen Natur; aus drey Subſtanzen alſo, der Gottheit, dem Fleiſche und der Seele. Von dieſem Menſchen bekennen ſie, daß er Jeſus Chriſtus ſey; nur Eine Perſon, vor der Menſchwerdung eine bloß einfache, nach derſelben aber eine zuſammengeſetzte Perſon, die aus der Gottheit und Menſchheit beſtehe. Er iſt deswegen keine andre Perſon, als er vormals war. Allein da er vorher bloß eine Perſon der Gottheit war, ſo iſt er durch die Menſchwerdung zugleich die Perſon eines Menſchen geworden; nicht um zwo Perſonen, ſondern um Eine Perſon Gottes und des Menſchen zu ſeyn. Die Perſon alſo, die vordem nur Eine einfache Perſon war, die bloß in Einer Natur exiſtirte, ſubſiſtirt nun in zwo Naturen und aus zwo

Naturen; die Perſon, die bloß Gott war, iſt auch eine wahre, nicht allein aus Leib und Seele, ſondern auch aus der Gottheit beſtehende Perſon, wiewohl man deswegen nicht behaupten kann, dieſe Perſon ſey eine Perſon geworden, ob man gleich ſagen kann, daß dieſelbe eine Perſon des Menſchen geworden ſey.

Auch dieſe Meinung wird durch alte kirchliche Ausſprüche beſtätigt; theils aus dem Auguſtin, bey welchem die Formel vorkömmt, daß Chriſti Perſon aus Gott und dem Menſchen beſtehe und entſtehe, (conficitur;) weil er zugleich wahrer Gott und auch wahrer Menſch iſt; theils durch verſchiedne Stellen des Johannes von Damaſcus aus ſeinem Werke von dem orthodoxen Glauben, wodurch bewieſen werden ſoll, daß die Perſon Chriſti aus drey Subſtanzen beſtehe, aus der Gottheit, aus Einer Seele, und aus Einem menſchlichen Leibe.

Mit dieſen beyden Meinungen verbindet Lombard die dritte. Es giebt andre, ſagt er, welche läugnen, nicht allein daß in der Menſchwerdung eine aus verſchiednen Naturen zuſammengeſetzte Perſon entſtanden, ſondern auch daß daſelbſt die Zuſammenſetzung eines Menſchen, alicujus hominis, aus Leib und Seele oder einer daraus beſtehenden Subſtanz zu Stande gekommen ſey. Dieſe beyden Dinge ſollen, wie ſie ſagen, mit der Perſon des Wortes, oder mit ſeiner Natur ſo vereinigt ſeyn, daß nicht aus dieſen zwo oder drey Subſtanzen Eine Perſon oder Eine Natur entſtanden, ſondern daß damit das Wort Gottes wie mit Einem Kleide angethan worden ſey, damit er den Augen der Sterblichen auf eine anſtändige Weiſe (congruenter) erſcheinen könnte. Deswegen werde von ihm geſagt, er ſey ein wahrer Menſch geworden, weil er einen wahren Leib und eine wahre Seele empfangen habe; nicht weil dieſe zwo Subſtanzen,

oder die aus denſelben zuſammengeſetzte Subſtanz Eine Perſon mit dem Worte, oder das Wort wäre, ſondern weil durch die Hinzukunft derſelben zum Worte nicht die Anzahl der Perſonen vermehrt worden iſt, daß nun eine Quaternität in der Trinität angenommen werden müſſe, ſondern weil die Perſon, die ſonſt kein Kleid hatte, durch den Anzug des Kleides nicht getheilt noch verändert worden, ſondern eben dieſelbe und unverändert geblieben iſt. Sie ſagen alſo, Gott ſey dem Habitus nach Menſch geworden, wobey man merken muß, daß das Wort Habitus in der damaligen Zeit, wie zu Auguſtins Zeiten, zweydeutig war, und ſowohl Geſtalt, als Anzug und Beſchaffenheit bedeutete. Es heißt von Gott, daß er Menſch geworden ſey, weil er einen Menſchen angenommen oder angezogen hat, und wegen dieſes angenommenen Menſchen heißt es, daß Gott ein wahrer Menſch ſey, gleichwie wegen des ihn annehmenden Gottes der Menſch Gott genannt wird. Denn wäre Gott weſentlich Menſch oder der Menſch weſentlich Gott; dann würde Gott, wofern er einen Menſchen im weiblichen Geſchlechte angenommen hätte, weſentlich ein Weib ſeyn, und ſo umgekehrt, welches ungereimt iſt.

Auch für dieſe Meinung wurden Ausſprüche Auguſtins zur Beſtätigung angeführt. So hatte dieſes Orakel geſagt: Wie die Anzahl der Perſonen nicht vermehrt wird, wenn der Leib zur Seele hinzukömmt, da beyde nur Ein Menſch ſind: So wird auch die Anzahl der Perſonen nicht vermehrt, wenn der Menſch zum Worte hinzukömmt, damit ein Menſch Chriſtus ſey. Deswegen leſen wir, Gott ſey Menſch geworden, um uns dabey die Einheit ſeiner Perſon, nicht aber eine in die menſchliche Natur verwandelte göttliche Natur zu denken. Auguſtin iſt es auch, den wir die Anmerkung über die ver-

ſchiednen

ſchiednen Bedeutungen des Wortes Habitus zu danken haben, wodurch dasjenige verſtanden wird, was zu einem Dinge hinzukömmt, was daſſelbe haben und auch nicht haben kann. Denn dieß Wort kömmt von dem Worte *habere*, oder haben her. Der Habitus in einer Sache bedeutet demnach das, was zu Einem Dinge hinzukömmt. Dabey iſt indeß der Unterſchied zu merken, daß von den Dingen, die zu einem Gegenſtande hinzukommen, einige ſich nicht verändern, ſondern unverändert bleiben, ob ſie wohl den verändern, zu dem ſie hinzukommen, wie zum Exempel die Weisheit, die, wenn ſie gleich zum Menſchen hinzukömmt, doch nicht verändert wird, wohl aber den Menſchen verändert, indem ſie einen Thoren zum weiſen Manne macht. Einige andre hinzukommende Dinge ſind von der Art, daß ſie ſowohl den, zu dem ſie hinzukommen, verändern, als auch ſelbſt verändert werden, wie die Speiſen, die der Menſch genießt. Weiter ſind einige von der Beſchaffenheit, daß ſie weder den, zu dem ſie hinzukommen, verändern, noch auch ſelbſt verändert werden, wovon ein an einen Finger geſteckter Ring ein Beyſpiel ſeyn kann. Endlich giebt es einige, die zwar den nicht verändern, zu dem ſie hinzukommen, die aber von der Natur, deren Zufälligkeiten ſie werden, in ihrer Form verändert werden, wenn gleich ihre Natur dieſelbe bleibt, wie das Kleid nicht den Menſchen ändert, das aber wohl ſeine Form und Geſtalt durch den verändert, der es anlegt. Dieſe Art ſchickt ſich hier am beſten zur Vergleichung mit dem, was mit der Menſchheit vorgieng, als ſie mit dem Sohne Gottes vereinigt wurde. Denn Gott, der Sohn, erniedrigte ſich ſo weit, daß er nicht ſeine Natur umänderte, daß er aber Knechtsgeſtalt annahm und am Habitus; (an Geberden ſagt die deutſche Ueberſetzung;) als ein Menſch erfunden wurde. Chriſtus blieb unverändert.

ändert. Er wurde nicht in einen Menſchen verwandelt, ſondern er hatte nur einen Menſchen, und wurde darum nicht in Abſicht auf ihn, ſondern in Anſehung unſrer als ein Menſch erfunden; als ein Menſch, um die Wahrheit und Wirklichkeit eines Menſchen anzuzeigen. Es iſt alſo mit dem Worte keine Veränderung vorgegangen, als es Menſch wurde, oder einen Menſchen annahm, ſo wenig unſre Natur dadurch verändert wird, daß wir ein Kleid anziehen. Dieſes ſcheint auch Auguſtinus haben anzeigen zu wollen, wenn er ſagt, das Wort habe keine Verwandlung erlitten, als es die menſchliche Natur angezogen habe. So iſt es zugegangen, daß nun in Chriſto nicht allein das Wort, ſondern auch ein Leib und zugleich eine vernünftige Seele iſt, und darum heißt dieſes Ganze Gott, Gottes wegen, und Menſch des Menſchen wegen. In Chriſto iſt demnach eine zwiefache Geſtalt, die göttliche und die menſchliche, weil in Chriſto jede wahre Subſtanz iſt, die menſchliche und die göttliche, welches alles noch durch einige auguſtinianiſche Ausſprüche mehr beſtätiget wird.

Nachdem Lombard dieſe drey Meinungen über die Art und Weiſe, wie die göttliche und menſchliche Natur in der Menſchwerdung mit einander vereinigt worden ſind, vorgetragen hat, ſucht er nun die verſchiednen darinnen vorkommenden zweydeutigen Formeln zu beſtimmen, und auf die Einwendungen dagegen zu antworten.

Nach der erſten Meinung alſo ſagt man: Gott ſey Menſch geworden, der Menſch aber Gott, weil Gott angefangen hat, eine vernünftige Subſtanz zu werden, die er vorher nicht war, und dieſe Subſtanz Gott wurde, und das aus Gnaden, nicht durch ihre Natur oder durch ihr Verdienſt. Eben deswegen heißt Chriſtus, in ſo fern er Menſch war, prädeſtinirt zum Sohne Gottes,

nach der lateiniſchen Ueberſetzung des zweyten Verſes im erſten Kapitel ſeines Briefes an die Römer, wo eigentlich das Griechiſche προοριζομενος ſo viel als erklärt, oder erwieſen heißt. Wider dieſe Meinung wird eingewendet, daß, wenn dieſe Subſtanz Gott geworden iſt, und Gott dieſe Subſtanz, daraus folget, es gebe eine Subſtanz, die nicht immer Gott geweſen iſt, und eine Subſtanz, die Gott iſt, und doch nicht die göttliche Subſtanz iſt, Gott alſo Etwas iſt, aliquid, was er nicht immer geweſen iſt, welches auch von denen, welche dieſer Meinung ſind, eingeräumt wird, indem ſie ſich auf die Worte des Origenes ſtützen: Er iſt ohne Zweifel das geworden, was er nicht iſt; nämlich, wie er hinzuſetzt, dem Fleiſche oder der menſchlichen Natur nach. Dieß iſt es, was wider dieſe Meinung eingewendet wird; welcher, wie er ſagt, noch mehr Einwürfe entgegen geſetzt werden könnten, die er aber dem eigenen Nachdenken des Leſers und deſſen Uebung überlaſſen will.

Was die zweyte Meinung betrifft, ſo ſoll die Formel, Gott iſt Menſch geworden, ſagen, Gott habe angefangen, aus zwo Naturen, oder aus drey Subſtanzen zu beſtehen, und hingegen die Formel, daß der Menſch Gott geworden ſey, Er habe, als aus zwo Naturen beſtehend, angefangen, Gott zu ſeyn, oder genauer, der Menſch ſey Gott geworden, weil Gott den Menſchen angenommen habe, und der Menſch von Gott ſich habe annehmen laſſen. Darum, heißt es, ſage Auguſtin, dieſe Annahme ſey von der Beſchaffenheit geweſen, daß ſie den Menſchen zu Gott und Gott zum Menſchen gemacht habe. Denn Gott wird Eine aus zwo und in zwo Naturen beſtehende Perſon genannt, und dieſe in zwo Naturen beſtehende Perſon heißt Gott, das iſt, das Wort, oder die göttliche Natur. Denn eine einfache Perſon oder

Natur kann von einer zuſammengeſetzten Perſon prädicirt werden; es iſt aber, wie Johann von Damaſcus anmerkt, nicht einerley, Natur und Perſon eben daſſelbe zu nennen.

Diejenigen, die dieſer Meinung ſind, behaupten, Chriſtus ſey als Menſch der prädeſtinirte Sohn Gottes, in ſo fern er aus zwo Subſtanzen, aus dem Leibe und der Seele beſteht; denn nach der göttlichen Natur iſt er nicht prädeſtinirt; in ſo fern er aber in der oder der ſubſiſtirt, iſt er nicht prädeſtinirt, ſondern in ſo fern er als Menſch in zwo Subſtanzen, in Seele und Leib ſubſiſtirt.

So erklären ſie auch die Auctoritäten, welche die erſte Meinung bekräftigen und der ihrigen zuwider zu ſeyn ſcheinen, nach ihrem Sinne. Man lieſt beym Auguſtin: Dieſer Menſch iſt von dem Worte in die Einheit ſeiner Perſon aufgenommen, oder mit dem Worte Eine Perſon geworden. Der Verſtand dieſer Formel ſoll ſeyn, daß die menſchliche Natur mit dem Worte in der ihm eignen Perſönlichkeit vereiniget, oder daß eben die Perſon, die vorher eine einfache Perſon war, nunmehr eine zuſammengeſetzte Perſon iſt, wiewohl ohne Vermehrung der Zahl von Perſonen, und ohne einige Veränderung ihrer ſelbſt. Dieſe Zuſammenſetzung aber iſt, ſagen ſie, von einer andern Art, als bey andern Menſchen. Dieſe beſtehen aus zwo Naturen, jener hingegen beſteht aus drey Subſtanzen. Auch läugnen die Vertheidiger dieſer Meinung, daß die menſchliche Natur Eine göttliche Perſon oder der Sohn Gottes ſey, und wie ſie behaupten, daß Einer und eben derſelbe Menſch und Gott ſey, ſo behaupten ſie auch, daß er Eins und daſſelbe ſey, und nicht etwas Andres oder noch etwas

Andres, ſo wenig als ein Andrer und noch ein Andrer; Non aliud et aliud, ſicut nec alium et alium.

Dieſem ſcheint nun zwar das zu widerſprechen, was Auguſtin über den Johannes ſagt: Etwas andres iſt das Wort Gottes, etwas andres der Menſch; aber das Wort iſt Fleiſch geworden; folglich iſt nicht die Perſon des Wortes eine andre, und eine andre die Perſon des Menſchen, weil Chriſtus beydes iſt, und nur Eine Perſon. So ſagt er auch wider den Arianer Felicianus: Etwas andres iſt der Sohn Gottes, etwas andres des Menſchen Sohn, aber er iſt nicht ein Andrer; wie auch in dem Buche von der Dreyeinigkeit: Da der Sohn Gott und Menſch iſt, ſo iſt eine andre Subſtanz Gott; eine andre iſt der Menſch.

Was demnach dieſe Formeln betrifft, ſo beſtimmen ſie den Verſtand derſelben ſo. Wenn es heißt: Etwas andres iſt das Wort; etwas andres der Menſch, oder eine andre Subſtanz iſt Gott; eine andre iſt der Menſch: So wird dadurch erklärt, daß Chriſtus, in ſo fern er Menſch iſt, eine andre Natur habe, und eine andre, in ſo fern er Gott iſt; etwas andres durch die Natur, durch welche er Menſch iſt, und etwas andres durch die Natur, durch welche er Gott iſt; denn beyde Naturen ſind, wie Damaſcen ſagt, unverändert und unverwandelt mit einander vereinigt, indem die göttliche Natur ſich von der ihr eignen Einfachheit nicht entfernt hat, die menſchliche Natur hingegen nicht in die Natur der Gottheit verwandelt worden iſt; weil keine aufgehört hat, zu exiſtiren, aus beyden auch nicht Eine Natur zuſammengeſetzt iſt. Denn keine von beyden Naturen, woraus ſie zuſammengeſetzt ſeyn ſollte, kann mit der andern gleiches Weſens, ὁμοȣσιος ſeyn, keine die andre vollkommner ausmachen, wie der Leib aus den vier Elementen zuſammen geſetzt,

weder

weder Feuer, noch Luft, noch Erde, noch Waſſer heißt, auch keins dem andern conſubſtantial genannt werden kann. Wenn demnach Chriſtus, einigen Ketzern zu Folge, für eine zuſammengeſetzte Natur gehalten werden ſollte: So müßte er aus einer einfachen Natur in eine zuſammengeſetzte verwandelt ſeyn, könnte alſo weder Gott, noch Menſch heißen, ſondern bloß Chriſtus und dieſer Name würde nicht Eine Perſon von verſchiednen Naturen bedeuten, ſondern der Name nur Einer zuſammengeſetzten Natur ſeyn. Wer aber ein Chriſt iſt, lehret und behauptet keinen Chriſtus von Einer zuſammengeſetzten Natur. Der Name Chriſtus hat nur Eine Bedeutung; er bezeichnet Eine Perſon, aber zugleich zwo verſchiedne Naturen derſelben, die göttliche und die menſchliche; eine vollkommne göttliche Perſon, die aus zwo Naturen beſteht und in zwo Naturen ſubſiſtirt, und ſo auch einen vollkommnen in zwo Naturen ſubſiſtirenden Menſchen.

Zur Beſtätigung dieſer Meinung führt er noch eine Stelle des Hilarius an, worinnen es heißt, daß nicht des Menſchen Sohn etwas Andres ſey, und etwas Andres der Sohn Gottes, denn das Wort ſey Menſch geworden.

Auf ſolche Weiſe erklären denn die Vertheidiger der zweyten Meinung andre Ausſprüche, welche derſelben entgegen geſetzt zu ſeyn ſcheinen. Heißt es, Chriſtus ſey eins, Gott und Menſch und Eine Perſon; er habe die Geſtalt Gottes und Knechtsgeſtalt in einer und derſelben Perſönlichkeit: So iſt das nicht die Meinung, daß Leib und Seele Ein Gott ſey; ſondern das Angenommene iſt mit dem Annehmenden ſolchergeſtalt Eine Perſon, daß das Angenommene mit dem Annehmenden in der Einheit der Perſon verbunden iſt, ohne dieſe Einheit aufzuheben, die immer dieſelbe bleibt.

Nun führt Lombard einen Ausſpruch an, welcher mit dieſer Meinung in einem ſtarken Widerſpruche zu ſtehen ſcheint. Auguſtin ſagt wider den Maximin: Chriſtus iſt Eine Perſon, von einer zweyfaltigen Natur, weil er Gott iſt und weil er Menſch iſt. Gleichwohl kann nicht geſagt werden, Gott oder der Menſch ſey ein Theil dieſer Subſtanz, weil ſonſt folgen würde, der Sohn Gottes ſey vor ſeiner Menſchwerdung keine vollſtändige Perſon geweſen, er ſey es aber geworden, als der Menſch noch hinzu gekommen ſey. Das Orakel ſagt alſo ausdrücklich, Gott ſey kein Theil dieſer Perſon; alſo beſtehe dieſe Perſon nicht aus Gott und aus dem Menſchen, als ein Ganzes aus ſeinen Theilen. Denn die Theile eines Ganzen vereinigen ſich dergeſtalt mit einander, daß aus ihnen etwas entſteht, was vorher nicht war. So ſind aber die Menſchheit und die Gottheit in Chriſto nicht mit einander vereiniget. Es iſt eine unerklärbare Vereinigung, und es hat damit eine andre Bewandniß, als mit der Verbindung verſchiedner Theile zu einem Ganzen.

So iſt denn die zweyte Meinung, wie Lombard ſelbſt ſagt, deutlich erklärt; denn es iſt offenbar, daß er eine beſondre Vorliebe zu derſelben hat. Er urtheilt zugleich, daß die Auctoritäten, worauf ſich die dritte Meinung ſtütze, derſelben wenig im Wege ſtehen. Unbillig wars alſo, ihn zu beſchuldigen, daß er ſich von der gewöhnlichen Meinung der Kirche entfernte.

Nach der dritten Meinung heißt die Formel: Gott iſt Menſch geworden; er iſt Menſch, ſo viel als der Satz: Er hat einen Menſchen angenommen; er iſt Menſch, das heißt: Er hat einen Menſchen; der Menſch iſt Gott geworden, das heißt: er iſt von Gott angenommen worden; er iſt Gott, das heißt, der, welcher den Menſchen hat, iſt Gott. In dem Satze alſo: Gott iſt

ein

ein Menſch, wird ein Habitus, ein gewiſſes Verhältniß, oder eine Perſon von dem Subjecte, aber eine menſchgewordne oder eingemenſchte Perſon prädicirt, perſona ſed humanata, und daß man ſich ſo ausdrücken könne, ſcheint Caſſiodor anzuzeigen, wenn er ſagt: Er iſt geworden, das iſt ein eingemenſchter Gott, das iſt, eine göttliche Perſon, die auch in der Menſchwerdung nicht aufgehört hat, Gott zu ſeyn. Man kann demnach beydes ſagen: Gott iſt Menſch geworden, und Chriſtus iſt ein menſchgewordner Gott; denn dadurch wird angezeigt, daß die Perſon des Sohns einen Menſchen annahm, und noch hat. Wenn er aber gleich das menſchgewordne Wort zu ſeyn angefangen hat: So folgt deswegen nicht, daß er angefangen habe, das Wort zu ſeyn, oder wenn der Menſch angefangen hat, das menſchgewordne Wort zu ſeyn, ſo folgt nicht, daß er angefangen hat, das Wort zu ſeyn, welches war, ehe es Menſch wurde, wie wenn man von einem ſagt: Er habe angefangen, ein Menſch, das heißt, ein guter Menſch zu ſeyn, daraus denn folget, daß er heute angefangen habe, ein Menſch zu ſeyn, oder daß er ein Menſch geworden iſt.

Nach denen, welchen dieſe Meinung gefällt, heißt Chriſtus ein zum Sohne Gottes prädeſtinirter Menſch, weil er von Gott vorher prädeſtinirt war, daß der, der ein Menſch war, Gottes Sohn ſeyn ſollte; denn dieſen Vorzug hat er nicht immer gehabt, ſondern erſt in der Zeit empfangen. Darum ſagt Auguſtin, daß Chriſtus geringer ſey, als der Vater, dem Habitus nach, oder nach dem Verhältniſſe, worinnen er als Menſch gegen Gott ſteht. Ferner heißt es deswegen bey ihm, er ſey der Natur nach dem Vater gleich; aber der Knechtsgeſtalt nach demſelben unterworfen, welches alles

beweiſen ſoll, daß man ſich die Vereinigung der menſchlichen Natur mit der göttlichen, als eine Adhärenz oder Inhärenz der menſchlichen Natur nach ihrem weſentlichen nicht zu einer menſchlichen Perſon vereinigten Theile an Gott denken müſſe. Die göttliche Natur iſt in der Perſon; ineſt; die menſchliche hängt derſelben an; adhaeret. So quälet ſich der menſchliche Geiſt, wenn er ſeiner Neubegierde keine Grenzen ſetzen laſſen will; kann er keine neue Wahrheiten erfinden, ſo erfindet er neue Formeln.

Nun glaubte Lombard, alle dieſe verſchiednen Meinungen unpartheyiſch und ohne Vorurtheil aus einander geſetzt zu haben. Indeß meinte er nicht, und dieß war es zum Theil, was ihm Walther, der Victoriner, ſo hoch aufnahm, daß das, was er geſagt hatte, zur Entſcheidung der aufgeworfenen Frage zureichte, und überließ es ſeinen Leſern, theils noch andre Schriften darüber nachzuleſen, theils durch eignes Nachdenken etwas Genugthuendes zu entdecken. Nur die Lehren ſollte man feſt halten, daß Gott einen Menſchen angenommen habe, und der Menſch Gott geworden ſey, wiewohl ohne Verwandlung und Veränderung der Natur, weil daraus allezeit entweder eine Aufhebung, oder doch eine Verſchlimmerung derſelben folget.

Hier entſteht die Frage, wie aus dem, was Lombard über alle dieſe verſchiedne Meinungen, die Art der Vereinigung beyder Naturen in Chriſto betreffend, geſagt hat, der ſogenannte Nihilianismus folge, deſſen er von Walthern mit ſo großer Heftigkeit und Bitterkeit beſchuldigt worden iſt; denn er kann nicht anders, als eine bloße Conſequenz, die ihm zur Laſt fallen ſollte, betrachtet werden. Aus welcher Meinung folgt denn eigentlich, daß Gott, oder die göttliche Perſon Chriſti durch die Vereinigung

nigung mit der menſchlichen Natur nicht Etwas, ſondern Nichts geworden ſey? Walther überredete ſich, dieſes ſey eine Folge der dritten Meinung, weil die Vereinigung der Menſchheit mit der Göttlichkeit nicht als eine Vermengung entweder einer neuen Subſtanz, oder einer neuen Perſon mit der Perſon oder der Gottheit Chriſti, ſondern bloß als ein Anziehen derſelben, oder als ein gewiſſes bloß äußerliches Verhältniß der Gottheit oder der Perſönlichkeit des Sohnes gegen die menſchliche Natur Chriſti gedacht werden müſſe, weil, was bloß ein Habitus iſt, Nicht Etwas, non aliquid, ſondern Nichts, oder keine Subſtanz iſt. Iſt Gott in der Menſchwerdung keine Subſtanz geworden, die er vorher nicht war, ſo iſt Gott nicht dadurch etwas, ſondern er iſt Nichts geworden. Eben dieſes folget, wenn er nicht aus einer einfachen Perſon eine aus zwo Naturen, oder drey Subſtanzen beſtehende zuſammengeſetzte Perſon wurde. Folgte denn daraus, daß Gott nach der Menſchwerdung, oder in derſelben nichts geworden iſt: So folgte auch, wie Walther ſchloß, daß, weil er kein Menſch ſey, er Nichts ſey. Da nun Lombard ob er gleich die zweyte Meinung der erſten vorzuziehen ſchien, dennoch die dritte nicht als ketzeriſch verwarf: So war er ein Nihilianiſt; er lehrte, daß Gott als Menſch nicht Etwas geworden ſey; folglich, daß er als Menſch Nichts ſey. Was konnte nach ſeiner Vorſtellung Ungereimters und Gotteslaſterlichers gedacht werden, als dieſe Meinung?

Wie nun in dem Satze, daß Gott in der Menſchwerdung nicht Etwas, was er vorher nicht geweſen war, geworden ſey, der Satz enthalten ſeyn ſollte, daß er Nichts geworden ſey, und demnach da der Satz, Er ſey ein Menſch, eine wahre Lehre ſeyn ſollte, er deswegen Nichts ſey; So ſollte daraus, daß Chriſtus, in

ſo fern er Menſch iſt, keine Perſon, und alſo nicht Etwas ſey, mit Grund geſchloſſen werden, Chriſtus, weil er als Menſch keine Perſon iſt, ſey Nichts. Auch dieſe, jedes chriſtliche Ohr ſo ſehr beleidigende Meinung ſollten Lombard und Peter von Poitiers, ſein Schüler, behauptet haben, weil jener in der zehnten Diſtinction die Frage aufgeworfen hatte, ob Chriſtus, in ſo fern er Menſch iſt, eine Perſon, oder Etwas ſey. Denn wenn die Formeln, eine Perſon ſeyn, oder Etwas ſeyn, ganz einerley bedeuten: So folget, daß, woferu Chriſtus als Menſch keine Perſon, und folglich kein Etwas iſt, er Nichts ſeyn müſſe, welche Folgerung Lombard entweder überſehen, oder ihrer Anſtößigkeit wegen mit Bedacht und Fleiß übergangen hatte. Alſo ſollten er und Peter von Poitiers, welcher in ſeinen Lehrſätzen eine Menge Widerſprüche gegen die Sätze, daß Gott Menſch, und der Menſch Chriſtus Gott geworden ſey, zuſammen gehäuft hatte, nicht in der Abſicht, die Wahrheit, welche dieſe Formeln in einem richtig beſtimmten Sinne ausdrücken ſollten, zu beſtreiten, ſondern bloß die mancherley Sophiſtereyen anzugeben, womit ſie beſtritten zu werden pflegten, die Sätze behauptet haben, daß ſowohl Gott, in ſo fern er Menſch iſt, als auch Chriſtus, in ſo fern er Menſch iſt, Nichts geworden ſey, und für Nichts erklärt werde, weil er als Menſch keine menſchliche Perſönlichkeit hat, und in ſo weit keine Perſon weder iſt, noch geworden iſt.

Allein ſo wenig gezweifelt werden kann, daß dieſe beyden Theologen es nicht auf die rechte Art anfiengen, dieſe Trugſchlüſſe in ihrer wahren Blöße darzuſtellen und den Ungrund ſolcher Conſequenzen ins gehörige Licht zu ſetzen: So unſtreitig iſt es, daß ſie weit davon entfernt waren, dergleichen Ungereimtheiten zu behaupten. Alle

dieſe

dieſe Folgerungen hatten ihren Grund in bloßen Amphibolien der einzelnen Worte, die in dergleichen Formeln vorkamen, über deren Bequemheit, die wahre Lehre des kirchlichen Syſtems auszudrücken, geſtritten wurde. Das Wort Gott, das Wort Menſch, das Wort werden, die Worte Etwas und Nichts hatten verſchiedne Bedeutungen. Nach der Verſchiedenheit dieſer Bedeutungen wurden aus ihrer Vereinigung mit einander Wahrheiten oder ungereimte Irrthümer erzeugt. Das Wort Gott konnte das göttliche Weſen ohne den damit verbundnen Begriff der Perſönlichkeit, oder daſſelbe mit dem Begriffe der Perſönlichkeit verbunden, oder bloß eine Perſon des göttlichen Weſens bedeuten. Der Satz alſo: Gott iſt Menſch geworden, konnte heißen: Das Weſen Gottes iſt ein Menſch geworden; er konnte auch heißen: Eine Perſon, welche das göttliche Weſen iſt, oder der Sohn Gottes iſt Menſch geworden. Jener Satz war nach dem Syſtem der Kirche ein Irrthum; dieſer hingegen eine Wahrheit. Das Wort werden konnte ebenfalls mehr als eine Bedeutung haben. Es konnte heißen, das, wovon es bejaht wurde, habe aufgehört, das zu ſeyn, was es war, und habe angefangen, das zu ſeyn, was es nicht war. Es konnte auch heißen, das, wovon es bejaht wurde, habe dasjenige, was es davon prädicirte, angenommen und mit ſich vereiniget, da es vorher nicht damit vereinigt war. In der erſten Bedeutung genommen, erzeugte dieſes Werden einen Irrthum; in der andern drückte es eine unſtreitige Wahrheit aus. Mit dem Worte Menſch verhält es ſich nicht anders. Das Wort Menſch heißt entweder eine menſchliche Natur, ohne eine ihr eigne Perſönlichkeit, oder eine menſchliche Natur mit einer ihr eignen Perſönlichkeit. Wird nun das Wort Menſch in dem Satze: Gott iſt Menſch geworden, in der erſten Bedeutung genommen, ſo

bleibt die Perſon deſſen, der ſie angenommen hat, nur Eine Perſon; bleibt auch, weil keine neue Perſönlichkeit hinzu kömmt, Eine einfache Perſon, und wird dadurch keine zwiefache, oder zuſammengeſetzte Perſon, deren Theile die Perſönlichkeit des Sohnes Gottes und die Perſönlichkeit des Menſchen wären, den er annahm. Die Worte **Etwas** und **Nichts** waren nicht weniger zweydeutig. Gemeiniglich verband man mit dem Worte **Etwas** den Begriff der **Subſtanz**, und in dieſer Bedeutung war es dem Begriffe des **Accidens**, oder des Zufälligen, was bey einer Subſtanz ſeyn, und auch nicht ſeyn kann, entgegen geſetzt. Auch konnte mit dieſem Worte der Begriff einer **nicht bloß möglichen**, ſondern **wirklichen Subſtanz** verknüpft werden. Auch konnte es nicht **Eine Subſtanz**, ſondern **bloß die Selbſtſtändigkeit** derſelben oder eine **Perſon** bedeuten. Eben ſo dachte man bey dem Worte **Nichts** gemeiniglich das, was **keine Subſtanz**, und in dieſem Verſtande nicht **Etwas** iſt. Auch konnte Nichts ſo viel heiſſen, als **keine Subſtanz**, oder **keine Perſon**, und wie das Wort **Etwas** überhaupt auch dasjenige bedeuten konnte, wovon wir einen Begriff haben können, es ſey nun eine Subſtanz oder ein Accidenz: So konnte auch gleichfalls das Wort **Nichts** ein Zeichen bloß von der Ausſchließung alles Begriffes ſeyn, und dafür gebraucht werden. Hatten nun dieſe Worte in einem Satze dieſe oder jene Bedeutung: So mußte derſelbe auch wahr oder falſch und ungereimt ſeyn. Man konnte ſagen: Gott ſey in der **Menſchwerdung Etwas** und auch **Nichts** geworden, und Chriſtus als Menſch ſey **Nichts** und **Etwas**. Gott wurde in der Menſchwerdung wahrhaftig **Etwas**, wenn damit angezeigt wurde, nicht daß er aufgehört habe, zu ſeyn, was er war, oder das Weſen, das er von Ewigkeit her iſt, ſondern er habe eine

andre

andre wirkliche Subſtanz mit ſich vereiniget, die vorher mit ihm nicht vereinigt war; eben das ſollte die kirchliche Formel ſagen: Gott iſt Menſch geworden. In eben dieſem Sinne war auch die Formel zu nehmen: Gott iſt Menſch; Gott iſt etwas, was er nicht geweſen iſt, oder fieng an, etwas zu ſeyn, was er nicht geweſen iſt: So wurde gleichfalls der Menſch Chriſtus, das iſt die menſchliche Natur Chriſti, Etwas, was ſie von Natur nicht iſt; ſie wurde Gott, in einem wahren Verſtande, wenn dadurch angezeigt wurde, daß dieſelbe in der Perſon des Sohnes Gottes mit derſelben und durch ſie auch mit ſeiner göttlichen Natur vereinigt worden iſt. Selbſt die Formel: Gott wurde in der Menſchwerdung nicht Etwas; er wurde Nichts, und die Formel: Chriſtus, als Menſch, wurde Nichts, ließen einen wahren Sinn zu, konnten aber auch den ungereimteſten Irrthum ausdrücken. Wurde damit behauptet: Gott habe aufgehört, Gott zu ſeyn, als er eine menſchliche Natur mit ſich vereinigte, oder der Menſch Chriſtus blieb kein Menſch mehr, als die menſchliche Natur, ohne eine eigne Perſönlichkeit gehabt oder empfangen zu haben, mit der göttlichen Perſon vereinigt wurde: So behauptete man eine ſinnloſe Thorheit, die der Vernunft ſowohl, als der Offenbarung widerſprach. Sollte hingegen dieſe Formel bloß ſagen, was ſie wegen der verſchiedenen Bedeutungen der Worte Etwas und Nichts doch auch ſagen konnte, daß Gott ſo wenig aufgehört habe, da er Menſch wurde, Gott zu ſeyn, als Chriſtus aufhörte, Menſch zu ſeyn, da er eine menſchliche Natur annahm: So war darinnen nichts Irriges enthalten. Die Formel war hauptſächlich nur deswegen ungereimt und verwerflich, weil ſie der Wahrheit ein paradoxes Anſehen gab; weil ſie ſo leicht misverſtanden werden konnte, und eben deswegen anſtößig war, und nicht mit dem

ehr-

ehrfurchtvollen Ernſte überein kam, der in dem Vortrage ſo erhabner Lehren ſich auch in der Wahl der Formeln äußern muß; zumal da ſie zur Aufklärung des Geheimnißvollen, das ſie haben, nichts beytrugen, den Gelehrtern nichts deutlicher machten, Einfältige hingegen leicht verwirren oder verleiten konnten, zu glauben, daß dieſe Lehren der Religion voll Widerſprüche wären, die der gemeine geſunde Menſchenverſtand nicht auflöſen könne.

Wenn der ſowohl philoſophiſche, als theologiſche Unfug, der mit den Worten **Etwas** und **Nichts**, und andern ſolchen mehr grammatiſchen, als ontologiſchen Abſtractis getrieben wurde, gerügt, und ſelbſt mit der Ruthe witziger und ſinnreicher Spötterenen gezüchtigt worden wäre: Wer hätte die Stirn darüber runzelu dürfen? Dieſer Unfug gieng wirklich ſehr weit, und für einen, der nicht dem guten Geſchmacke ganz entſagt hat, gehört mehr als eiſerne Geduld dazu, ganze Folioblätter von Ergotismen auszuhalten, worinnen die Worte **Etwas** und **Nichts**, **Einer** und einige auf einer Seite mehr als funfzigmal mit dem unaufhörlichen Wiederhalle des **Ergo**, des **Aber** und des **Alſo** vorkommen können, (Beyſpiele davon findet man in Peter von Poitiers Unzählbare;) und Schlüſſe durchzudenken, die wegen der darinnen in verſchiedner Bedeutung vorkommenden Redensarten nicht Schlüſſe, ſondern eben ſo ſophiſtiſche, als barbariſche Blendwerke ſind. Dem ungeachtet aber war doch der **Nihilianismus**, den **Walther Lombarden** und ſeinem Schüler aufbürden wollte, keine Ketzerey, ſondern ein bloßes Hirngeſpinnſt, welches die Conſequenzenſucht erzeugt hatte, woran dieſer Mönch krank lag. Alle ſeine Bannflüche wider ihn machten auch ſo wenig Eindruck auf ſeine Zeitgenoſſen, daß Lombards Lehrbuch, ungeachtet dieſelben nicht allen ſeinen Meinungen bey-

beypflichteten, dennoch Jahrhunderte lang der claſſiſche Autor der theologiſchen Schulen blieb; Walthers Streitſchrift hingegen, eben ſo lange im Kloſterſtaube vergraben, kaum von einem du Boulay gewürdigt wurde, nicht ganz, ſondern nur auszugsweiſe im Drucke bekannt gemacht zu werden, weil er aus derſelben eine Probe von der unächten ſcholaſtiſchen Theologie geben wollte.

Indeß war doch der Nihilianiſmus nicht die einzige Ketzerey, welcher Lombard ſich in ſeinem Lehrbuche ſchuldig gemacht haben ſollte. Joachim, der Stifter und Abt des Kloſters Flora in Calabrien, welcher die Ehre der Beatification, als ein ſeiner einſiedleriſchen Frömmigkeit wegen ſehr gerühmter Heiliger erhalten hat, hatte auch geglaubt, die Feder wider Lombarden ergreifen und die Kirche vor einem gefährlichen Irrthum warnen zu müſſen, deſſen er ſich in der Lehre von der Dreyeinigkeit ſchüldig gemacht haben ſollte. Weder die Pilgerreiſe dieſes Abtes nach dem gelobten Lande, noch ſeine Concordanz über das alte und neue Teſtament in fünf Büchern, 1519 zu Venedig gedruckt, noch ſein Pſalter auf zehn Seiten, der acht Jahr ſpäter eben daſelbſt ans Licht geſtellt wurde, noch ſeine Auslegungen über den Jeſaias und Jeremias, über den Daniel, und das Evangelium Johannis, über die Propheten und über die Apokalypſe haben das Aufſehen gemacht, das ſeine Schrift über die Einheit oder über das Weſen der Dreyeinigkeit wider Lombarden machte. Joachim erklärte denſelben für einen Ketzer, und nannte ihn unſinnig, weil er in der fünften Diſtinction ſeines erſten Buches gelehrt hatte, der Vater, der Sohn, und der heilige Geiſt ſey Ein höchſtes Weſen, welches weder gezeugt habe, noch gezeugt ſey, noch ausgehe. In dieſer Diſtinction hatte Lombard behauptet, daß weder der Vater das göttliche Weſen, noch das göttliche

Weſen

Weſen den Sohn gezeugt habe; daß alſo der Actus des Zeugens auf keine Weiſe dem göttlichen Weſen beygelegt werden könne. Daß der Vater nicht das göttliche Weſen gezeugt habe, war damit bewieſen worden, daß, wenn dieß angenommen würde, das göttliche Weſen relativiſch vom Vater bejahet werden müßte; daß aber dann daſſelbe nicht das göttliche Weſen, ſondern etwas Relatives ſeyn würde; daß ferner daraus folgte, der Vater habe ſich ſelbſt gezeugt, wenn Er ſelbſt das Weſen iſt, das er gezeugt haben ſollte; daß zwar Auguſtin ſage, Gott habe, da er das Wort zeugte, eben das gezeugt, was er ſelbſt iſt; daß aber dieſe Worte den Verſtand hätten, er habe aus ſich ſelbſt das gezeugt, was er ſelbſt iſt, den Sohn, der eben das iſt, was der Vater iſt. Eben ſo wenig konnte man, wie Lombard richtig behauptete, ſagen, das göttliche Weſen habe den Sohn gezeugt; denn iſt er das göttliche Weſen ſo iſt er ſchon das, wovon er als gezeugt angenommen wird; auch müßte der Sohn gleichfalls ſich ſelbſt gezeugt haben. Aus allen dieſen Sätzen folgte, daß die Begriffe des Zeugens, des Gezeugtſeyns, und auch des Ausganges nicht von dem Weſen Gottes, welches allen drey Perſonen gemein iſt, ſondern bloß von den Perſonen prädiciret werden könnten. Der Abt hingegen glaubte, wenn dieſe Sätze zugeſtanden würden, daß man in Gott vier verſchiedne Dinge annehmen müßte, drey Perſonen, und ein Weſen, das von dieſen drey Perſonen unterſchieden iſt. Er behauptet deswegen wider Lombarden, daß in Gott keine Sache ſey, welche zugleich der Vater der Sohn und der heilige Geiſt ſey, weil man ſtatt einer Dreyeinigkeit eine Viereinigkeit in ihm zu bekennen genöthigt ſeyn würde; drey Perſonen, und ein Weſen, welches ſie mit einander gemein hätten. Er konnte freylich für ſeine Meinung verſchiedne Väter anführen; denn

dieſe

dieſe alten Lehrer blieben ſich in der Wahl der Formeln, welche ſie in der Beſchreibung dieſer geheimnißvollen Lehre brauchten, nicht immer gleich, da es ihre Gewohnheit nicht war, ihre Worte ſtets in Einem und demſelben Sinne zu brauchen. Allein dieſem Beweiſe hatte Lombard ſchon im voraus begegnet, indem er die Stellen der Väter, die bald das Eine, bald das Andre zu behaupten ſchienen, ſchon mit ſeinen Sätzen zu vereinigen geſucht hatte.

So viel Aufſehen indeß dieſe Schrift wider Lombarden machte: So ſchadete ſie doch dem Rufe ſeiner Rechtgläubigkeit nicht. Joachim gerieth vielmehr ſelbſt in die Gefahr, für einen Ketzer erklärt zu werden. Denn er bediente ſich in ſeiner Widerlegung der ſeiner Meinung nach ketzeriſchen Sätze ſolcher Ausdrücke, welche glauben ließen, daß er ſelbſt keine wahre und eigentliche Einheit des Weſens, ſondern nur eine collective Einheit, oder eine Einheit der Aehnlichkeit oder Gleichheit behauptete. Denn er verglich die Einheit der göttlichen Perſonen mit derjenigen, welche den Gläubigen zu den Zeiten des Apoſtels zugeſchrieben wurde, da von ihnen erzählt wird, daß ſie alle Ein Herz und Eine Seele geweſen wären. Innocentius der dritte hielt mit der vierten lateranenſiſchen Kirchenverſammlung den Streit für wichtig genug, um ihn durch einen feyerlichen Ausſpruch zu entſcheiden. Er erklärte Lombards Sätze für rechtgläubig, und verwarf die vom Abte Joachim gebrauchten Vergleichungen, als ſolche, welche falſche Vorſtellungen von der Einheit des göttlichen Weſens erzeugen könnten; jedoch ohne ihn ſelbſt der kirchlichen Cenſur zu unterwerfen, weil derſelbe ſeine Schrift dem Urtheile des Papſtes unterworfen und bezeugt hatte, das er das glaubte, was die römiſche Kirche glaubte; eine Unterwerfung, die immer ein Schild wi-

der die Verurtheilung zum Ketzernamen geweſen iſt. Wirklich ſcheint ſich auch Joachim mehr unvorſichtig ausgedruckt, als die Abſicht gehabt zu haben, etwas wider die gemeine Lehre der Kirche zu behaupten. Denn in ſeinem Pſalter, auf zehn Seiten, ſagt er mit ausdrücklichen Worten: Wir bekennen aufrichtig und wie es frommen und gottſeligen Chriſten geziemt, daß die drey Perſonen Ein und dieſelbe göttliche Subſtanz ſind; daß dieſe einige Subſtanz in drey von einander unterſchiednen Perſonen beſtehe; daß der Vater ſein Weſen von keinem andern; daß der Sohn daſſelbe vom Vater allein, und der heilige Geiſt es von dem Vater und von dem Sohne hat; daß folglich dieſe drey Eins ſind, nicht getheilt, wie die Erde, das Waſſer und das Feuer; daß ſie auch nicht ſo von einander unterſchieden werden müſſen, wie drey Menſchen von Einer Natur von einander unterſchieden werden. Er beſtreitet überdieß mit großem Ernſte die Irrthümer des Sabellius und des Arius. Wir verſtehen, ſagt er, nicht eine Einheit der Perſönlichkeit, um nicht der Ketzerey des Sabellius ſchuldig zu werden, und bekennen in den Perſonen eine und dieſelbe Subſtanz, um uns von dem Irrthume des Arius zu entfernen. Du Pins Urtheil iſt demnach gegründet, daß Joachim, ohne Abſicht, die Grenzen des Widerſpruchs aus Beſorgniß, eine Quaternität in Gott annehmen zu müſſen, überſchritten habe, und dadurch zu Ausdrücken verleitet worden ſey, welche deutlich zu erkennen gäben, daß er ſich ſelbſt nicht verſtanden habe, wie es ſo oft in Streitigkeiten dieſer Art geſchehen iſt.

Indeß hatten doch dieſe Klagen des Johannes von Cornwall, des Mönches Walther, und des Abtes Joachim, ſchon von dieſer Erklärung in Rom einen ſolchen Eindruck gemacht, daß Alexander, der dritte, dem Erzbiſchofe

ſchofe Wilhelm von Sens ſowohl mündlich als ſchriftlich den Auftrag ertheilt hatte, zu Paris eine Zuſammenkunft ſeiner Suffraganeen und andrer Gottesgelehrten zu veranſtalten, um die irrige Lehre Peters, des Biſchofes von Paris, nach welcher er behauptet haben ſollte, daß Chriſtus als Menſch nicht Etwas ſey, zu verdammen, und allen Lehrern und Studirenden anzubefehlen, ſich ſowohl ſolcher irrigen Vorſtellungen zu enthalten und ſie zu verabſcheuen, als auch einmüthig zu lehren und zu glauben, daß Chriſtus, wie er wahrhaftig Gott iſt, auch ein vollkommner und wahrer, aus Seele und Leib beſtehender Menſch ſey. Was darüber von dem Erzbiſchofe Wilhelm vorgenommen worden ſey, wiſſen wir nicht; es iſt aber wahrſcheinlich, daß bis zur vierten lateranenſiſchen Kirchenverſammlung unter Innocentius dem dritten kein entſcheidendes Urtheil gefällt worden ſey. Denn ſein Schüler, Peter von Poitiers, welcher als Kanzler der Univerſität bey ihren Lehrern in großem Anſehen ſtand, hatte ſich ſeines Lehrers eifrig angenommen, und ohne Zweifel eben in dieſer Abſicht ſeine theologiſche Summe, worinnen er die Sätze ſeines Lehrers mit vieler dialektiſchen, wiewohl nur allzuermüdenden Scharfſinnigkeit fortpflanzte und vertheidigte, dem Erzbiſchofe von Sens in einem mit vielen Verbeugungen und Schmeicheleyen erfüllten Schreiben gewidmet, um mit ſeinem Lehrer unter dem Schutze ſeines Anſehens deſto ſichrer zu ſeyn.

Dieſe Sicherheit ſcheint auch Peter von Poitiers nebſt ſeinem Lehrer unter dieſem Schutze gefunden zu haben. Niemand beſchuldigte weder ihn, noch Lombarden mehr der Ketzerey des Nihilianismus. Das Lehrbuch deſſelben blieb in allgemeiner Achtung, und wurde faſt von allen Theologen zum Grunde ihrer Vorleſungen gelegt, und ſo weitläuftige Werke auch die Scholaſtiker des zwölf-

ten Jahrhundertes darüber ſchrieben, ſo traten ſie doch alle in ſeine Fußſtapfen. Sie gaben ſich wohl das Anſehen, weitere Fortſchritte in der Theologie zu thun; aber ſie widerſprachen dem Meiſter faſt niemals, oder immer mit ſehr großer Beſcheidenheit. Erſt im dreyzehnten Jahrhunderte vereinigter ſich die Lehrer der Univerſität zu Paris über die Verwerfung verſchiedner Sätze deſſelben, ohne ſie doch für ketzeriſch zu erklären, und viele ſuchten ihnen auch einen beſſern Sinn zu geben, als ſie zuzulaſſen ſchienen. Sie führen ſowohl in dem Anhange zu Lombards Lehrbuch als beym Dargentre in ſeiner Sammlung verworfner Irrthümer den Namen der Artikel an, in welchen gemeiniglich dem magiſtro ſententiarum nicht beygepflichtet zu werden pflegt.

Aus dem erſten Buche werden folgende Meinungen angeführt, die von der gemeinen Lehre der pariſiſchen Lehrer abweichen ſollten.

„Die Liebe, womit wir Gott und den Nächſten lieben, iſt der heilige Geiſt, oder die Liebe, womit wir Gott und den Nächſten lieben, iſt nichts Erſchaffenes;“ ein Satz, der bey Lombarden rechtgläubig war, weil er unter der Liebe, womit wir Gott und den Nächſten lieben, den Urheber derſelben verſtand, den heiligen Geiſt, welcher ſeit langen Zeiten her in der Kirche die Liebe genannt zu werden pflegte.

„Die zählenden Namen, die Gott beygelegt werden, ſind bloß relativiſch zu nehmen, und die Namen Dreyeiniger und Dreyeinigkeit ſind nicht poſitiv, ſondern privativ zu erklären.“ Lombard hatte mit dieſem Satze weiter nichts anzeigen wollen, als daß dieſe Namen nicht Theile des göttlichen Weſens, ſondern bloß innre Verhältniſſe oder Relationen ausdrückten, und keine Verviel-

fälti-

fältigung der Natur bezeichneten, ſondern vielmehr derſelben widerſprächen.

„Die Namen Gleich und Aehnlich drücken ebenfalls in Gott nichts Poſitives aus, ſondern bloß verneinende Begriffe;“ ein Satz, wodurch Lombard der Meinung, daß der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt drey einander gleiche oder ähnliche Weſen, und nicht Ein und daſſelbe Weſen wären, widerſprechen wollte.

„Gott vermag alles, was er jemals vermocht hat; will, was er gewollt hat, und weiß alles, was er gewußt hat;“ ein Satz, wodurch bloß behauptet werden ſollte, daß der Grund alles deſſen, was Gott vermocht, gethan und gewußt hat, was er aber nicht itzt thut, noch will, noch als etwas, das gegenwärtig iſt, erkennt, in ihm immer derſelbe ſey.

Im zweyten Buche wurden folgende Meinungen für Sätze erklärt, worinnen die Schulen Lombarden nicht beypflichten zu können glaubten.

„Die Engel haben die Seligkeit nicht durch die ihnen ertheilte Gnade verdient; die Belohnung gieng vor dem Verdienſte voraus; ſie machten ſich aber nachher derſelben durch die Dienſte, welche ſie den Gläubigen leiſteten, würdig.“ Lombard glaubte nicht, daß ſie bloß deswegen ſelig geworden wären, weil ſie durch die Kraft der ihnen ertheilten Gnade der Verſuchung zum Ungehorſam widerſtanden hätten.

„Die Engel nehmen ſowohl an Verdienſt in Rückſicht auf ihre weſentliche Belohnung, als auch in der Belohnung ſelbſt bis an den Tag des Gerichtes zu.“ Hätte Lombard geſagt, daß die Engel bis auf den letzten Gerichtstag ſowohl immer heiliger und vollkommener, als

 ſeliger

ſeliger würden: So würde ſeine Meinung weniger Widerſpruch gefunden haben.

„Der heilige Geiſt iſt die Liebe, welche die Geſinnungen gläubiger Seelen bildet und heiliget.“ Lombard hatte geſagt, nicht der Glaube, welchen der Gerechtfertigte der freyen Gnade Gottes zu danken habe, ſey ein Verdienſt, ſondern das, was er thut, woſern die Liebe dabey ſey. Von dieſer Liebe behauptete er, wie er ſchon im erſten Buche geſagt hatte, daß ſie der heilige Geiſt ſey, oder eine Liebe, welche der heilige Geiſt wirke, weil er die Liebe in der Dreyeinigkeit genannt zu werden pflegte.

„In die wahre menſchliche Natur geht nichts über, was außer derſelben iſt, ſondern was von Adam herſtammet, wird vermehrt und vervielfältigt am jüngſten Tage auferſtehen.“ Dieſer Satz giebt, aus dem Zuſammenhange herausgeriſſen, gar keinen vernünftigen Sinn. Man muß alſo, um ihn verſtehn zu können, wiſſen, daß Lombard erklären will, wie alle Nachkommen Adams von ihm abſtammen. Nach ſeiner Meinung iſt aus einem kleinen Theile ſeines Blutes der Leib ſeines Sohnes gebildet worden; dieß allein rechnet er zur Wahrheit der menſchlichen Natur. Speiſe und Trank, wodurch der Leib genährt wird, werden keine weſentlichen Theile deſſelben, gehen nicht in ſeine Natur über. Auf gleiche Weiſe werden die Leiber aller ſeiner Nachkommen gebildet, und auf gleiche Art das, was zuerſt in der Zeugung von dem Stammvater derſelben ausgieng, immer vermehrt und vervielfältigt, bis das menſchliche Geſchlecht vollſtändig geworden ſeyn wird. Wider dieſen Satz behaupteten andre, daß weder durch Zeugung noch durch Nahrung etwas zur wahren und wirklichen menſchlichen Natur werde.

Aus dem dritten Buche wurden nur drey Sätze ausgezeichnet, denen die Lehrer zu Paris nicht beypflichteten.

„Die Seele iſt eine Perſon, wenn ſie auch von dem Leibe getrennt iſt;“ ein Satz, den Lombard wirklich nicht behauptete, ſondern bloß als einen Grund anführte, womit diejenigen, welche meinten, die Perſon des Sohnes habe eine Perſon, oder Einen gewiſſen Menſchen angenommen, dieſe Meinung beſtätigen wollten, worauf diejenigen nicht Acht hatten, welche ihm dieſe Formel als ſeine eigne Behauptung beymaßen, um etwas an ſeinem Syſteme tadeln zu können.

„Man kann in gewiſſer Abſicht ſagen, daß Chriſtus geſtorben und nicht geſtorben ſey, gelitten habe, und auch nicht gelitten habe.

Chriſtus iſt auch in ſeinem Tode noch ein Menſch geweſen.“ Beyde Sätze ließen ſich bejahen und verneinen, nachdem die Worte Chriſtus und Menſch verſtanden wurden; alſo konnte Lombard ſo viel Recht haben, als diejenigen, welche ihm darinnen nicht beypflichten wollten.

Endlich wurden aus dem vierten Buche ſiebzehn Sätze ausgezeichnet, welche ich, ohne Anmerkungen hinzu zu ſetzen, bloß anzeigen will.

Die Sacramente des Geſetzes, oder der jüdiſchen Religion, machten nicht gerecht, wenn ſie auch mit Glauben und Andacht genommen wurden.

Die Menſchen genoſſen vor der Sünde des unmittelbaren Anſchauens Gottes, oder hatten eine unmittelbare Erkenntniß von ihm.

Die Beſchneidung ertheilte keine Gnade zur Ausübung des Guten, und auch keine Tugenden oder Kräfte

zum Wachsthume, ſondern diente bloß zur Vergebung der Sünden.

Die Kinder, welche vor dem achten Tage unbeſchnitten ſtarben, giengen verloren; ſie konnten alſo im Nothfalle eher beſchnitten werden.

Einige Sacramente des neuen Geſetzes, oder des Chriſtenthums ſind bloß als eine Art von Arzeney eingeſetzt worden, wie zum Exempel die Ehe.

Diejenigen, welche die Taufe Johannis empfangen hatten und nicht ihre Hoffnung darauf ſetzten, durften mit der Taufe, die Chriſtus einſetzte, nicht getaufet werden.

Gott konnte dem Geſchöpfe die Macht, zu erſchaffen und die Sünde zu erlaſſen, geben; ein Satz, den die Frage veranlaßte, ob das Geſchöpf eine ſolche Macht empfangen könnte.

Degradirte Schismatiker, Ketzer, welche die Kirche in den Bann erklärt hatte, haben nicht die Macht, den Leib Chriſti zu conſecriren.

Ein unvernünftiges Geſchöpf empfängt den wahren Leib Chriſti nicht, wenn es gleich ſcheint, daß es denſelben nehme und eſſe.

Die Wiſſenſchaft zu unterſcheiden, in ſo fern dadurch der Habitus der Erkenntniß bezeichnet wird, iſt der Schlüſſel, oder das Amt der Schlüſſel.

Biſchöfe, welche der Simonie überwieſen und abgeſetzt ſind, können die Prieſterweihe nicht ertheilen.

Der zweyte Mann eines von ihrem erſten Manne nicht fleiſchlich erkannten Weibes, iſt, wenn er ſie erkannt hat, ein Bigamus, und kann kein Prieſter werden.

Wer

Wer ſeiner Frauen Schweſter beygewohnet hat, iſt nicht verbunden, ſeinem Weibe auf ihr Verlangen die eheliche Pflicht zu leiſten.

Wer bey Lebzeiten ſeiner Frau in einem andern Lande eine andre Frau genommen hat, und nun in ſich ſchlägt, und ſich von derſelben ſcheiden will, und nicht kann, weil er von der Kirche genöthigt wird, die Ehe fortzuſetzen, die ihm nicht glauben will, der verdienet Entſchuldigung, wenn er aus Ehrfurcht gegen die Kirche gehorcht, und ſeinem zweyten Weibe auf ihr Verlangen beywohnet.

Sünden, die einmal vergeben ſind, werden dereinſt im Gerichte andern nicht offenbaret werden.

Je unerheblicher alle dieſe Meinungen ſind, in denen die Scholaſtiker, und zwar lange erſt nach Lombards Tode, von ihm abgehen zu müſſen glaubten, deſto offenbarer erhellet daraus, welch einen geringen Eindruck beſonders Walthers heftige Beſchwerden über ſeine Heterodoxie und ſeine ſo liebloſen Schmähungen auf die Gemüther ſeiner Zeitgenoſſen gemacht hatten. Den römiſchen Päpſten war es kein Ernſt, ſein Lehrbuch unterſuchen zu laſſen, und was hätten ſie für einen politiſchen Vortheil davon erwarten können, wenn ſie einen Biſchof nach ſeinem Tode als einen Ketzer verurtheilt hätten? Seine übrigen Zeitgenoſſen und ihre Nachfolger hatten weiter keine Urſache zur Eiferſucht über ihn. Je mehr er geachtet wurde, deſto mehr Zuhörer konnten ſie erwarten, wenn ſie Vorleſungen über ihn hielten. Ueberdieß erſparte ihnen dieſes Lehrbuch das Leſen der ältern Lehrer der Kirche. Auctoritäten mußten ſie einmal zu ihren Unterweiſungen in der Religion haben. Dieſe ſelbſt zu ſammeln, hätte Mühe gemacht, und Lombard, der über jeden Punkt mehr Reichthümer dieſer Art auf Einen Hau-

ſen zuſammenbrachte, als ſie für ihr ganzes Leben brauchten, hatte ſie dieſer Mühe überhoben: Warum hätten ſie einen ſolchen Schatz wegwerfen ſollen? Man kann von den Scholaſtikern, die nach ihm aufkamen, leſen, welche man will, ſo wird man finden, daß ſie aus den ältern Lehrern faſt keine Stellen zu den von ihnen abgehandelten Materien anführen, als diejenigen, die in ſeinen Sentenzen angeführt ſind; ſie ſchmückten ſich alle mit ſeinen Federn. Dieß war es auch, was beſonders der Abt von Reicherſperg, Geroch, an ihm rühmte, der übrigens mit ihm nicht mehr zufrieden war, als mit den übrigen Scholaſtikern; der alſo, wie aus ſeinen Streitigkeiten mit dem Canonicus Folmar zu Traufenſtein erhellt, noch zu denen gehörte, welche die poſitive Theologie, und ihre Art, kirchliche Lehrſätze zu behandeln, der neuern dialektiſchen Methode vorzogen und allen Gebrauch der Philoſophie, beſonders der peripatetiſchen, aus den Schulen der Religion verwieſen haben wollten.

Von

Von dem Streite des Probſtes Geroch von Reicherſperg mit dem Probſte Folmar von Traufenſtein, über das Abendmahl und die Herrlichkeit des Menſchenſohnes.

Die vornehmſten Gegenſtände der Streitigkeiten, welche unter den damaligen Theologen beſonders durch die dialektiſche Art des Vortrages der Religion veranlaßt wurden, waren, wie aus den vorhergehenden Betrachtungen erhellet, theils die Lehre von der Dreyeinigkeit, theils die Lehre von der Menſchwerdung Jeſu Chriſti. In beyde Lehren waren ſchon von Alters her, wie Auguſtin, Boethius und ſo viele andere Dogmatiker Beweiſe und Beyſpiele ſind, viele philoſophiſche Subtilitäten eingemiſcht worden, ſelbſt in den Kirchenverſammlungen, die man wider die neſtorianiſchen und eutychianiſchen Vorſtellungen gehalten hatte. Gilbert von Poitiers, Abälards und Roſcelins vor ihm nicht zu gedenken, Peter Lombard und Peter von Poitiers mußten oft den Vorwurf hören, daß ſie gefährliche Neuerungen in dieſen Lehren aufbrächten; ein Schickſal, welches in Deutſchland auch der Canonicus Folmar zu Traufenſtein hatte, der durchaus für einen Neſtorianer gehalten werden ſollte. Sind gleich weder Er noch ſein Gegner ſo berühmt

berühmt geworden, als Gilbert oder Bernhard: So verdient doch der Streit zwiſchen beyden darum Aufmerkſamkeit, weil man in Gerochs Schriften ſieht, auf welche Art die Lehren der Kirche noch hier und da nach dem Muſter der alten poſitiven Theologie bearbeitet wurden.

Geroch, oder, wie er auch oft genannt wird, Gerhoh, ein Deutſcher, hatte in ſeiner Jugend ſich beſonders in den damals vorzüglich guten Schulen zu Hildesheim und Augſpurg auf die Wiſſenſchaften, und vornehmlich auf die Erlernung der Theologie gelegt. Er wurde, ſeiner erlangten Gelehrſamkeit wegen, unter die Geiſtlichkeit dieſer Stadt aufgenommen. Der Biſchof Hermann ſchätzte ihn ſo hoch, daß er ihm ein Canonicat gab und zum Diaconus weihte. Indeß blieb doch Geroch nicht lange in Augſpurg; denn ſein Biſchof hatte ſich in dem damaligen Streite der römiſchen Päpſte mit den Kaiſern aus dem ſchwäbiſchen Hauſe für Heinrich den fünften, und deſſen Gegenpapſt, Burdin; Geroch hingegen für Calixt den zweyten erklärt. Er begab ſich deswegen in ein Kloſter regulirter Chorherren, Reitenbuch genannt. Der Biſchof Chunon von Regenſpurg weihte ihn daſelbſt zum Prieſter und vertraute ihm ſeine Gemeine. Nach dem Tode deſſelben zog ihn der Erzbiſchof von Salzburg in ſeine Dienſte, und ſandte ihn auch in ſeinen Angelegenheiten nach Rom. Als hierauf Gottſchalk, der Probſt von Reicherſperg, ſeine Probſtey in die Hände dieſes Erzbiſchofes niedergelegt hatte, ertheilte ſolcher ſie Gerochen, welcher derſelben bis an ſein Ende, vierzig Jahre lang mit großem Ruhme vorſtand. Er erhielt das Lob, ſich immer mit der heiligen Schrift, mit der Verkündigung ihrer Lehren, und mit der Vertheidigung des Glaubens und der Rechte der Kirche, und zugleich mit der Ausarbeitung verſchiedner nützlicher Schrif-

ten

ten zur Beförderung dieſer wohlthätigen Abſichten beſchäff-
tiget zu haben, mit der ſcholaſtiſchen Philoſophie und
Theologie ſeiner Zeit nicht unbekannt, aber auch immer
abgeneigt, dieſe neue Laufbahn zum Ruhme zu betreten;
zufrieden mit der Ehre, unter die Theologen gezählt zu
werden, die ihre Erkenntniß der Religion bloß auf die
Ausſprüche der Schrift und der ältern Lehrer der Kirche
gründeten. Er richtete verſchiedne ſeiner Schriften an
den Papſt, Innocentius den zweyten, den Papſt Euge-
nius, und an die Cardinäle der römiſchen Kirche. Er
ſchrieb eine Menge Briefe; eine Abhandlung von der
Menſchwerdung; eine Auslegung über die Pſalmen in
acht Bänden; eine Schrift wider Abälards Schüler, die
dem Biſchofe Otto von Freyſingen zugeſchrieben war;
verſchiedne andre kleinere Werke an eben dieſen Biſchof,
und an den Biſchof Daniel von Prag gerichtet; ein Buch
vom Glauben; eins an den Papſt Hadrian, ein Geſpräch
zwiſchen einem Griechen und einem Lateiner über die Strei-
tigkeiten der orientaliſchen und occidentaliſchen Kirchen
mit einander; eine Schrift über die Verherrlichung des
Menſchenſohnes an den Erzbiſchof Eberhard von Salz-
burg, mit verſchiednen andern Werken, deren Innhalt
nicht angegeben wird; an den Papſt Alexander, und an
die Cardinäle, und beſonders eine Schrift über den ver-
derbten Zuſtand der Kirche uuter den Kaiſern Heinrich
dem vierten, unter Heinrich dem fünften, und unter dem
Papſte Gregor dem ſiebenten und ſeinen Nachfolgern, die
in einer Auslegung und Anwendung des vier und ſechzig-
ſten Pſalms auf die damaligen Zeiten auf uns gekom-
men iſt. Er war zwar ſehr unzufrieden, daß man nicht
mehr von der römiſchen Kirche, ſondern von dem römi-
ſchen Hofe ſprach; ein Name, der ſich, ſeinem Urtheile
nach, mehr für einen Sitz der Weichlichkeit, oder für
einen Gerichtshof ſchickte, deſſen Amt es mit ſich bringt,

das

das Blut von Miſſethätern zu vergießen, als für die Kirche. Er zeigte ſich aber doch in dieſer Schrift als einen eifrigen Anhänger der römiſchen Päpſte, und beſchuldigte die Urheber des damaligen Schisma in der Kirche, daß ſie die Abſicht hätten, die Mauern Jeruſalems niederzureißen, um Babels Mauern aufzubauen, das Chriſtenthum abzuſchaffen, um ein neues Heidenthum einzuführen. Auch vertheidigte er die weltlichen Beſitzungen der Kirche, und die Schenkungen ſowohl Conſtantins des Großen, als beſonders Ludwigs des Frommen, und eiferte beſonders wider die Biſchöfe und Geiſtlichen, welche durch die Simonie zu geiſtlichen Aemtern gelangten, ſchrieb überdieß eine beſondre Schrift wider dieſelben, worinnen er behauptete, daß ſie als Ketzer und Feinde der Kirche anzuſehen wären, ſo bald der Biſchof ihres Kirchenſprengels ſie ihrer Aemter, mit Bewilligung der römiſchen Kirche entſetzt hätte. Indeß zweifelte er doch nicht an der Gültigkeit der von ihnen adminiſtrirten nothwendigen Sacramente, wenn die Verwaltung nur ihrer Einſetzung gemäß geſchehen ſey; worinnen er von Lombarden abgieng, der, wie aus der Anzeige der von den Lehrern zu Paris verworfenen Artikel ſeines Lehrbuches erhellt, das Gegentheil behauptet hatte.

So werth Geroch dieſer Schriften wegen dem römiſchen Hofe ſeyn mußte: So waren ſie doch keine Verdienſte um die Kirche. Aber er ſchrieb über die Herrlichkeit und Majeſtät des Sohnes Gottes, und dieſe Schrift machte ihn vorzüglich merkwürdig, weil ſie beſonders auch in der Abſicht geſchrieben war, gewiſſe Formeln der ſcholaſtiſchen Theologen als verwerflich vorzuſtellen, die, weil ſie die beyden Naturen Chriſti zu wenig von einander unterſchieden, und die Folgen ihrer perſönlichen Vereinigung mit einander nicht genug einſahen, dadurch verleitet

leitet wurden, zu behaupten, daß Chriſtus nicht ſo groß, noch ſo mächtig wäre, als der Vater. Geroch wollte das Gegentheil darthun und zugleich die Irrthümer des Neſtorius und des Eutyches widerlegen, die ſich ihm wieder in die Kirche einſchleichen zu wollen ſchienen. Die Veranlaſſung dazu gab der Probſt Folmar zu Traufenſtein in Franken, nahe bey Bamberg in dem Kirchenſprengel von Würzburg. Dieſer war in der Lehre von dem Abendmahle und von der Art der Gegenwart Chriſti auf Gedanken und Vorſtellungen verfallen, welche dem nun herrſchenden Lehrbegriffe der Kirche davon zu widerſprechen, und mit den Berengariſchen Begriffen davon viel Aehnlichkeit zu haben ſchienen. Weit davon entfernt, ſich durch dieſe Aehnlichkeit damit von der Ausbreitung derſelben abhalten zn laſſen, trug er vielmehr kein Bedenken, ſie dem Erzbiſchofe Eberhard von Salzburg in einem an ihn gerichteten Schreiben vorzulegen, nachdem er ſie ſchon vorher dem Abte von Ebrach in einem Briefe mitgetheilt hatte. Wenn ich mich, ſagte er in jenem Schreiben, zum Abendmahle nahe, ſo zweifle ich nicht, daß ich das Blut Chriſti unter dem Geſchmacke und der Geſtalt des Weines rein, aber allein, ohne das Fleiſch trinke. Ich glaube auch, daß ich unter dem Geſchmacke der Geſtalt des Brodtes das wahre Fleiſch Chriſti eſſe, aber ohne die Knochen und die körperlichen Gliedmaßen deſſelben zu genießen. Aus dieſer Vorſtellung läßt ſich nicht erweiſen, daß er die damals allgemein angenommne Verwandlung des Brodtes und des Weines in den Leib und das Blut Jeſu habe beſtreiten wollen; man muß vielmehr glauben, ſeine Abſicht ſey geweſen, ſich ſo genau an den Buchſtaben der Einſetzung zu halten, weil darinnen bloß des Blutes und des Leibes, ohne der körperlichen Gliedmaßen deſſelben Erwähnung zu thun, gedacht werde. Allein da man, beſonders zur Beſchöni-

gung des den Layen entzogenen Kelches und der Communion unter Einer Geſtalt, angenommen hatte, Jeſus Chriſtus werde in jeder Geſtalt ganz, ſowohl nach ſeiner menſchlichen, als nach ſeiner göttlichen Natur empfangen und auf eine ſacramentirliche Weiſe genoſſen: So wurden ſeine Gedanken als eine Verläugnung dieſer Meinung angeſehen und ſo erklärt, als glaubte er, Chriſtus ſey im Abendmahle nicht ganz gegenwärtig, welches er doch nicht läugnet, oder er werde nicht unter jeder Geſtalt ganz und vollſtändig empfangen, welches er freylich lehrte, aber ohne damit eine Trennung der verſchiednen Subſtanzen behaupten zu wollen, die in Chriſto vereiniget ſind. Der Erzbiſchof ließ ſeine Vorſtellungen in einem an ihn gerichteten Schreiben, deſſen Verfaſſer nicht bekannt geworden iſt, widerlegen, und demſelben beſonders die Frage vorhalten, ob, wenn er nach ſeinen Gedanken das Blut Chriſti im Abendmahle trinke, er nur Einen Theil deſſelben, oder ſolches ganz trinke; wenn er nicht bloß einen Theil, ſondern daſſelbe ganz trinke, ohne zugleich den Leib mit zu genießen, was denn aus dem trocknen, von allem Blute ausgeleerten, todten Fleiſche Chriſti werde? Weil Folmar nichts darauf antworten zu können ſchien: So wurde daraus der Schluß gezogen, man empfange im Abendmahle weder das Blut Chriſti ohne ſeinen Leib, noch ſein Fleiſch ohne ſein Blut, ſondern jedes zugleich, und Chriſtum alſo ganz und ohne einige Abſonderung der Subſtanzen des Leibes und des Blutes.

Geroch war ſchon, ehe Folmar dieſe Gedanken ſchriftlich geäußert hatte, perſönlich mit ihm bekannt geworden. Auch hatte er ſchon einige theologiſche Streitigkeiten mit ihm zu Bamberg gehabt, und man findet in ſeinen eignen Schriften Geſtändniſſe und Winke, woraus man ſchließen muß, daß er ſich eben keines vollkommnen

nen Sieges über ſeinen Antagoniſten habe rühmen können, ſondern vielmehr genöthigt worden ſey, gewiſſe ihm entfallene Ausdrücke zurück zu nehmen, die ſelbſt dem Biſchofe von Bamberg anſtößig zu ſeyn ſchienen, um nicht in den Verdacht eutychianiſcher Meinungen zu gerathen. Eben daraus erhellet, daß es ihm viel gekoſtet haben müſſe, eine ſolche Kränkung ſeiner gelehrten Eitelkeit zu verſchmerzen, und er ſcheint nur auf eine Gelegenheit gewartet zu haben, ſeinen Gegner wieder zu demüthigen; denn das iſt offenbar genug, daß er viel Gefälligkeit für ſich ſelbſt hatte. Kaum war er alſo benachrichtigt, welche Meinungen Folmar ſowohl in ſeinem Schreiben an ſeinen Erzbiſchof, als in vielen andern Briefen an verſchiedne fromme und gelehrte Prälaten in Bayern zu verbreiten geſucht hatte: So machte er ſich die gefährlichſten Vorſtellungen davon. Er glaubte ſchon in Deutſchland einen neuen Neſtorius auftreten zu ſehen, und hielt ſich für verpflichtet, die wieder auflebende Ketzerey deſſelben in ihrem erſten Aufkeimen erſticken zu müſſen. Er ſchrieb in dieſer Abſicht an den Abt von Ebrach, und behauptete, daß der auferſtandne Erlöſer in dem Abendmahle ganz mit ſeinem Leibe und Blute, ohne einige Trennung des einen von dem andern gegenwärtig wäre; daß den Hauch ſeines Lebens, ſeine Gebeine und ſein Fleiſch und ſein Blut von einander trennen wollen, eben ſo viel wäre, als Chriſtum von neuem kreuzigen zu wollen; daß, ob man ihn gleich unter beyderley Geſtalt, des Brodtes und des Weines empfange, man doch Jeſum Chriſtum ganz und ungetheilt empfange; daß er ganz (integer) ſowohl im Himmel, als auf dem Altare und in dem Munde des Communicanten ſey. Er ſetzte hinzu, daß wenn Folmar behaupte, man empfange und eſſe bey dieſem heiligen Mahle nicht den Menſchenſohn, ſondern bloß ſein Fleiſch, er eben ſo denke, wie Neſtorius,

rius, der bloß auf ſeinen Irrthum verfallen wäre, weil er ſich überredet hätte, daß das Fleiſch, welches man im Abendmahle genieße, keine lebendigmachende Kraft beſitze, weil es zwar das Fleiſch eines durch die Einwohnung Gottes geheiligten Menſchen, aber unfähig ſey, den, der es ißt, lebendig zu machen.

Folmar hätte vielleicht ſeine Meinung mit Gründen von gleicher Bündigkeit beantworten können; aber er ſah das Gewitter, welches ſich wider ihn aufzog, und widerrief, als er vom Biſchofe von Bamberg, der Gerochs Schriften wider ihn empfangen hatte, zur Rechenſchaft vorgefodert wurde, ſeine Meinungen, und verſicherte, daß er bey der Lehre der Kirche bleiben wollte. Er nahm ſeine Vorſtellungen davon auch in einem Schreiben an den Abt von Ebrach zurück, der ſchon vorher an den Probſt von Reicherſperg gemeldet hatte, ein Glaubensbekenntniß von ihm empfangen zu haben, worinnen er nichts Irrgläubiges entdecken könnte. Dieſes Schreiben war zugleich an alle Prälaten in Bayern und Oeſterreich gerichtet, und darinnen bekannte er, daß in dem Abendmahle der Leib und das Blut Chriſti ganz und vollkommen gegenwärtig wäre, und auf eine wundervolle und unſichtbare Weiſe darinnen ausgetheilt und empfangen würde.

Ob Geroch von dieſem Widerrufe noch nicht unterrichtet war, als er über die Herrlichkeit und Ehre Jeſu Chriſti ſchrieb, oder ob er an der Aufrichtigkeit und Redlichkeit des Widerrufes zweifelte, oder ob er daher nur Anlaß nahm, auch andern, und vornehmlich einigen ſcholaſtiſchen Theologen zu widerſprechen, welche ihm zu neſtorianiſiren ſchienen, dieß läßt ſich nicht mit völliger Gewißheit beſtimmen. Er hielt es für nothwendig, eine beſondre Abhandlung über die Herrlichkeit und Ehre

des

des Menſchenſohnes ſchreiben zu müſſen. Nach dem Schreiben, worinnen er dieſelbe dem Biſchofe Hermann von Breſcia widmete, ſollte dieſelbe zugleich eine Schutzſchrift für ſeine übrigen Schriften ſeyn. Denn er ſagt gleich im Anfange, Er habe demſelben verſprochen, alles, was er geſchrieben habe, nochmals ſorgfältig durchzuſehen. Dieß iſt ein Geſtändniß, daß man nicht ganz mit ihm zufrieden geweſen ſey. Man findet auch, daß man ihm den Vorwurf gemacht habe, er hätte ſich in ſeinem Eifer, der vermeinten neuen Ketzerey des Neſtorianismus zu widerſetzen, den eutychianiſchen Meinungen zu ſehr genähert. Darum verſichert er den Biſchof, daß er bey der wiederholten ſorgfältigſten Durchſicht ſeiner Schriften nichts darinnen finde, was, wenn es nur richtig verſtanden werde, nicht dem Glauben, das iſt, dem angenommenen Lehrbegriffe der Kirche gemäß ſey. Indeß habe er ſich beſtrebt, in dem Werke, das er ihm ſende, alles, was in ſeinen Schriften dunkel oder zweydeutig geſagt zu ſeyn ſcheinen könnte, von aller Dunkelheit und Zweydeutigkeit zu befreyen, und alles in ein ſo helles Licht zu ſetzen, daß nüchterne Leſer, die nicht vom ſcholaſtiſchen Weine berauſcht wären, ihn nicht misverſtehen könnten. Denen aber, die es wären, und den klaren, deutlichen, offenbaren Ausſprüchen der heiligen Väter nicht glauben wollten, denen müſſe er verzeihen; denn ſie könnten die Wahrheit nicht ſehen, weil ſie ein Schalksauge hätten. Er entſchuldigt ſeine niedrige und unpolirte Schreibart mit der Abſicht, daß ſeine einfältigern und ungelehrtern Leſer auch im Acker einen verborgnen Schatz der Wahrheit finden möchten; Leſer, die ein unſchuldiges und taubenartiges Auge und eben deswegen einen Leib hätten, der ganz Licht ſey. Von der Art wären die ſcholaſtiſchen Subtilitäten nicht; ſie wären vielmehr Spinneweben, die kaum Fliegen halten könnten,

 weil

weil dem von Gott angenommenen Menſchenſohne durch ſie ſeine Ehre entzogen und geläugnet würde, daß er eben ſo erhaben und allmächtig, als ſein Vater ſey, da doch der annehmende Gott und der angenommene Menſch nicht zween unendlich Erhabene wären, ſondern nur Einer, in der angenommenen Natur ewig herrlich und zur Ehre und höchſten Gewalt in der angenommenen Natur erhoben. Dieſer Glaube iſt es, den er in dieſem Werke vorträgt, und mit vielen gleichlautenden Ausſprüchen der alten heiligen Lehrer der Kirche zu beſtätigen ſuchet.

Ich übergehe den Prolog dieſes Werkes, worinnen er in einer eben ſo demüthigen als myſtiſchſchwülſtigen Schreibart, die mit vielen allegoriſchen Anwendungen bibliſcher Sprüche durchwebt iſt, über ſeine Rechtgläubigkeit ſich ſelbſt mehr Complimente ſagt, als ſeinem Erzbiſchofe, dem er dieß Semmelopfer darbringt, um das Oel ſeiner Liebe darauf zu gießen. Im erſten Kapitel vertheidigt er die von ihm gebrauchten, einigen Leſern anſtößig geſchienenen Formeln. Daß der Menſch, Chriſtus, in die Herrlichkeit des Vaters aufgenommen, ſein einiger und natürlicher Sohn ſey, im Himmel ohne Mutter, und auf Erden ohne Vater gezeugt; ſein natürlicher Sohn, ungeachtet ſeiner zwiefachen Geburt, weil er nicht allein ſeine göttliche Natur von demſelben habe, ſondern weil er auch von ihm geſendet ſey, in dem Leibe ſeiner Mutter eine menſchliche Natur anzunehmen und von dem heiligen Geiſte empfangen zu werden. Zum Grunde, warum er dieſes behauptet habe, führt er an, daß nun Neſtorius wieder auflebe; daß es Grübler gäbe, die Chriſtum in zween Söhne theilten; in einen Menſchen, und einen, der Gott ſey, einen von der Maria gebohren, und einen vom Vater gezeugt, von denen jener ein natürlicher Sohn des Menſchen, von Gott aber zu

ſeinem

ſeinem angenommenen Sohne erhöht worden ſey. Dieß, ſagt er, habe er neue Neſtorianer ſeiner Zeit behaupten hören. Zum Beweiſe führt er eine Gloſſe eines Magiſter Gislebert über die Worte Pauli an, daß Gott Chriſtum erhöht und ihm einen Namen über alle Namen gegeben habe. In dieſer Gloſſe heißt es: „Einige „meinen, dieſer Name ſey dem Menſchen gegeben wor„den. Allein dieſer Name iſt dem Sohne Gottes durch „ſeine Geburt vom Vater ertheilt; denn dieſer Name iſt „der Name Gottes ſelbſt, und dieſer Name kann dem „Menſchen nicht gegeben werden; man müßte denn ſa„gen, daß er ihm durch eine Adoption gegeben worden „ſey. Aber vor einem adoptirten Gott beugt keine „Creatur ihre Knie; alſo gebührt dieſer Name dem Soh„ne Gottes nach ſeiner göttlichen Natur, und deswegen „ſagt der Apoſtel, daß ihm Gott darum einen Namen „gegeben habe, weil es ein Name über alle Namen ſey;" eine ſonderbare, ſich blos auf die Vulgata gründende Erklärung, wo es heißt: Propter hoc dedit ei nomen, quod (i. e. quia;) eſt ſupra omne nomen. Wer dieſer Magiſter Gislebert ſey, läßt ſich nicht mit Gewißheit ſagen. Anfänglich glaubte ich, daß es der Abt von Orcamp, ein Franciscanermönch, der Theolog genannt, ſeyn könnte; denn von dieſem weiß man, daß er im zwölften Jahrhunderte lebte und ſich unter andern Schriften durch ein Werk, theologiſcher Diſtinctionen, welches vermuthlich eine Art von Theologie war, bekannt machte. Allein da man keine Spur einer Nachricht findet, daß dieſer Gelehrte ein Ausleger geweſen ſey: So möchte ich lieber glauben, daß Gilbert von Poitiers, der zuweilen auch Giſelbert genannt wird, dieſer neſtorianiſirende Magiſter ſey; denn von dieſem weiß jedermann, daß er beſonders die Briefe Pauli er-

 läutert

läutert und ausgelegt habe, und für einen von den erſten Vätern der ſcholaſtiſchen Theologie gehalten wurde.

Im zweyten Abſchnitte rechtfertigt Geroch die von ihm gebrauchte Formel, daß die Menſchheit in der Herrlichkeit des Vaters zur höchſten Herrlichkeit erhaben worden ſey. Hier bemerkt er, daß nicht die Menſchheit, wodurch er Menſch iſt, ſondern die Menſchheit, welche Menſch iſt, verſtanden werden müſſe. Das Wort Menſchheit wird in mehr als einem Verſtande genommen. Entweder bezeichnet es einen bloß abſtrakten Begriff alles deſſen, was alle Menſchen mit einander gemein haben, und jeder haben muß, wenn ihm der Name Menſch zukommen ſoll. Oder es wird von dem beſtimmten Concreto eines Menſchen oder eines Individui gebraucht, das aus einer vernünftigen Seele und einem mit ihr verbundnen Leibe beſteht. Die Menſchheit überhaupt, in ſo fern ſie allen Menſchen zukömmt, iſt, wie ſchon Boethius gelehrt hat, kein wirklicher außer unſrer Vorſtellung beſtehender Menſch; iſt in allen Menſchen unveränderlich, und ahmt gewiſſermaßen die Ewigkeit deſſen nach, zu deſſen Bilde der Menſch erſchaffen wurde. Wenn das Symbolum von einer Annahme der Menſchheit ſpricht, ſo verſteht es nicht die Menſchheit überhaupt, ſondern den einigen Menſchen Chriſtum, der nicht dadurch, daß er Menſch iſt, ſondern durch die Gnade Gottes zu einer ſolchen Herrlichkeit und Seligkeit erhöhet iſt. Dieſem iſt, nach der Schrift, alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben. Dieſer iſt nicht geringer an Macht und Herrlichkeit, als der Vater, weil von dem Augenblicke an, da er durch die Menſchwerdung in die Perſon des Sohnes Gottes aufgenommen wurde, ihm niemals die göttliche Allmacht fehlte, ſondern immer in Einer Perſon ſo vollkommen Gott als

Menſch

Menſch war. So hatte ſich Hilarius erklärt, und das war ſeine Meinung, als er in ſeiner Auslegung des erſten Pſalmes von Chriſto dem Menſchen geſagt hatte, daß er deificirt worden wäre. Auch dieſer von ihm gebrauchte Ausdruck ſollte nicht ſo ausgedeutet werden, als hätte Er eine Verwandlung der menſchlichen Natur in die göttliche behaupten wollen; er hatte unter dem Ausdrucke der Deification, welchen bereits ältere Lehrer der Kirche gebraucht hatten, bloß die Erhebung der menſchlichen Natur zur Theilnehmung an der höchſten Herrlichkeit und Ehre in der Perſon des Sohnes verſtanden.

Daß nun der Menſch in Chriſto mit Recht der Allerhöchſte genannt werde; daß auch dieſe Behauptung dem Ausſpruche des Apoſtels im funfzehnten Kapitel ſeines erſten Briefes an die Corinther nicht widerſpreche, worinnen er von der Unterwerfung des Sohnes unter dem Vater redet, das beweiſet Geroch in dem folgenden Abſchnitte mit vielen Stellen aus dem Hilarius, aus dem Ambroſius, aus der ſirmienſiſchen Kirchenverſammlung, wie auch aus dem Hieronymus.

Im vierten Abſchnitte zeigt er, daß mit dieſen Lehrern Auguſtin übereinſtimme, und verweilet noch länger bey dem Unterſchiede der Menſchheit, die der Menſch iſt, und bey der Menſchheit, durch die der Menſch Menſch iſt. Der Menſch, Chriſtus, von dem er redet, iſt in Gottes Herrlichkeit, weil dieſer Menſch Gott iſt, und dieſer Menſch war nie Menſch, ohne auch Gott zu ſeyn, weil er nie außer der Perſon des Sohnes Gottes exiſtirt hat; ein Menſch, der aus vielen Subſtanzen beſteht, die nicht Menſch ſind; Gott aber in ſich ſelbſt von Ewigkeit her. Weil nun der Menſch mit dieſem nur Einer, das heißt, nur Eine Perſon iſt, ſo kann er nicht geringer an Macht und Herrlichkeit ſeyn, als der Vater; der

Menſch, nicht die menſchliche Natur. Denn die Menſchheit, wodurch der Menſch Menſch iſt, die iſt etwas anders, als Er ſelbſt, gleichwie die Körperlichkeit, wodurch der Körper Körper iſt, nicht ſelbſt der Körper iſt; denn ſie iſt ein allgemeines, nicht außer der Vorſtellung beſtehendes Weſen, und das iſt der Körper. Bey Gott verhält es ſich ganz anders; denn in ihm findet ſich nichts, was nicht Gott wäre, und alles, was in ihm wahrgenommen und gedacht werden kann, iſt Gott. Auf dieſen Unterſchied muß ſehr genau geachtet werden. Man muß die zwiefache Bedeutung des Wortes Menſchheit immer vor Augen haben. Wo von der Aufnahme der Menſchheit in Gott geredet wird, da iſt die Menſchheit zu verſtehen, welche Menſch iſt, ſo zu Gott angenommen, daß er Gott ſey. Wenn hingegen geſagt wird, daß dieſer Menſch dem Vater ſeiner Gottheit nach gleich ſey, geringer aber, als der Vater nach ſeiner Menſchheit: So wird unter dieſem Worte die menſchliche Natur verſtanden, wodurch der Menſch Menſch iſt, und ſo verſteht ſichs von ſich ſelbſt, daß dieſe nicht der Menſch ſey, der nicht geringer als der Vater, ſondern ihm gleich iſt.

Photin behauptete, fährt Geroch im fünften Abſchnitte fort, in Chriſto nur Eine Natur, die menſchliche, und läugnete ſeine Gottheit. Eutyches hingegen ließ ſeine Menſchheit, ſo zu ſagen, von ſeiner Gottheit zernichtet werden, weil er annahm, daß Chriſtus zwar aus zwo Naturen, aber nicht in zwo Naturen beſtünde. Apollinaris zerſtümmelte die menſchliche Natur, indem er ihr die vernünftige Seele nahm, und behauptete, daß die göttliche Natur die Stelle der Vernunft bey der menſchlichen Seele verträte. Neſtorius bekannte zwar zwo vollſtändige Naturen in Chriſto; aber

er

er trennte beyde ſo ſehr, daß er annahm, ſeine menſchliche Natur habe eben ſowohl ihre eigne Perſönlichkeit, als die göttliche, und wollte eben deswegen nicht zugeben, daß Maria eine Gottesgebährerinn genannt werden könnte. Die rechtgläubige Kirche hielt ſich hier in der Mitte, und lehrte, daß Ein und derſelbe Chriſtus Gottes und des Menſchen Sohn ſey; Menſch durch ſeine wahre und vollſtändige Menſchheit, und Gott durch die Fülle der Gottheit, die in ihm wohnte; daß man ſich zwar auf gewiſſe Weiſe ſeine Gottheit ohne ſeine Menſchheit, und dieſe ohne ſeine Gottheit gedenken könne; daß Chriſtus aber ſich nicht als Menſch denken laſſe, ohne ſich denſelben zugleich als Gottes Sohn, und Gottes Sohn und als Gott vorzuſtellen, weil das Wort, ſo zu reden, das Haupt dieſes neuen Menſchen ſey. Wer nun denſelben ohne ſein Haupt denkt, der glaubet nicht mit einem wahren Glauben an ihn. Denn eben ſo wie Einer, der ſich einen Menſchen mit einem Haupte ohne Haupt, oder eine Seele ohne das Vortrefflichſte, was ſie hat, ohne Vernunft vorſtellte, nicht einen wahren Begriff von dieſem Menſchen hätte, ſondern einen falſchen und erdichteten: So hat auch der, welcher ſich Chriſtum, den Menſchen, ohne ſein Haupt, welches Gott iſt, vorzuſtellen waget, von dieſem Menſchen keinen wahren Begriff, ſondern eine falſche und ungegründete Vorſtellung. Es iſt nicht der wahre Chriſtus, an den er glaubt, ſondern ein erdichteter, und dieſer muß freylich in ſeiner Herrlichkeit geringer, als der Vater ſeyn, weil er ſich denſelben nicht mit ſeinem Haupte, welches Gott iſt, vorſtellt. Wer ſich aber denſelben mit ſeinem Haupte vorſtellt, wie er uns von den Apoſteln verkündigt worden iſt, der behauptet auch mit Recht, daß des Menſchen Sohn nicht geringer, als der Vater ſey, ob er gleich nicht läugnet, ſondern vielmehr gern bekennt, er ſey nach ſeiner Gottheit

dem Vater gleich, nach ſeiner menſchlichen Natur aber allein betrachtet, geringer als der Vater. Bin ich es etwa, fragt nun Geroch, allein, welcher behauptet, daß Gott das Haupt Chriſti iſt, wie Paulus zu den Corinthern ſagt? Keinesweges; antwortet er ſich ſelbſt, und beruft ſich auf eine Stelle Auguſtins, worinnen dieſer eben das ſaget. Daß die Menſchheit Chriſti zuweilen als die Form betrachtet wird, wodurch der Menſch Menſch iſt, ohne ſie für den Menſchen ſelbſt zu halten, das weiß jeder, wer eine geſunde Philoſophie inne hat. Er betrachtet und behandelt dann, wie der Mathematikus, die Formen der Dinge als allgemeine Vorſtellungen. Daß aber auch zuweilen die Menſchheit, in ſo fern ſie aus Leib und Seele beſtehet, Menſch genannt werde, weiß gleichfalls jeder aus dem Hieronymus, und in dieſem Verſtande heißt es richtig, daß der Sohn Gottes, weil er eine vernünſtige Seele und einen damit verbundnen Leib angenommen hat, einen Menſchen angenommen habe.

Im folgenden Abſchnitte ſagt Geroch, er wünſche, daß er, nach dem Beyſpiele des Hilarius, in allen den Stellen, worinnen er geſagt habe, die Menſchheit ſey in Chriſto verherrlicht worden, lieber das Wort Menſch, als das Wort Menſchheit gebraucht hätte, weil dieſes zweydeutig ſey. Die Seele Chriſti iſt vollkommen weiſe, und doch iſt ſie der Weisheit, welche ſie hat, nicht gleich gemacht worden. Denn etwas andres iſt es, durch die Weisheit ſelbſt weiſe, und die Weisheit ſelbſt ſeyn. Jener Ausdruck, der weniger ſagt, als dieſer, ſchickt ſich mehr für den angenommenen Menſchen; dieſer mehr für den, der ihn angenommen hat. So denken einige über die Seele Chriſti, oder von Chriſto, welcher die höchſte Weisheit hat, weil ſie nicht auf die Art und Weiſe Acht haben, wie er die Weisheit hat. Denn

er hat ſie nicht auf die Art, wie ſie andre haben, wie Paulus, oder ein jeder andrer Heiliger, der durch ſie erleuchtet wird; bey dem ſie etwas Zufälliges iſt, das von dem wahren Verſtand deſſelben abgeſondert werden kann. Chriſtus aber hat ſie auf eine andre Weiſe, ſo wie er an ſeinem Leibe ſein Haupt, oder in ſeiner Seele ſeine Vernunft hat. Auf dieſe Weiſe iſt der Menſch von dem Sohne Gottes angenommen worden. Er iſt das Haupt deſſelben, und hat die Weisheit deſſelben in ſich, als ein Haupt von einer wahren Subſiſtenz. Iſt es nun deswegen ungereimt, einen Menſchen geringer als ſein Haupt, oder ſeine Vernunft zu nennen: So iſt es auch ungereimt, des Menſchen Sohn geringer, als ſein Haupt, oder als ſeine ewige Weisheit zu nennen. Weil demnach zwiſchen der Menſchheit, durch welche Chriſtus Menſch iſt, und zwiſchen der Menſchheit, welche Menſch iſt, ein großer Unterſchied ſtatt findet: So wünſcht Geroch, er möchte ſich lieber überall des Ausdruckes Menſch bedienet haben, wo er geſagt hatte, daß die Menſchheit des Sohnes zur höchſten Herrlichkeit und Ehre aufgenommen und dadurch verherrlicht worden ſey; denn ſo hatte ſich Hilarius mit vielem Bedachte ausgedrückt. Als Menſch, nicht nach der menſchlichen Natur, hatte Chriſtus Eine Herrlichkeit mit dem Vater, weil Chriſtus, als Menſch, mehr Vorzüge hat, als er ſeiner Menſchheit nach haben kann. Denn dieſer Menſch iſt Gott, obgleich ſeine Menſchheit, wodurch er Menſch iſt, weder Gott iſt, noch werden kann. Gott kann von dem Menſchen, und der Menſch von Gott prädicirt werden; aber die Menſchheit, an ſich betrachtet, iſt weder dieſer Menſch, noch auch Gott; die Gottheit iſt nicht die Menſchheit und die Menſchheit nicht die Gottheit. Der lateiniſche Ausdruck Menſchheit, humanitas, wofür wir eigentlich im Deutſchen Menſchlichkeit, oder

Menſchen=

Menſchenfreundlichkeit zu ſetzen gewohnt ſind, wird in der Schrift auch von der höchſten Gnade Gottes gegen die Menſchen gebraucht, und heißt im Griechiſchen Philantropie. Da nun dieſe ein allen drey Perſonen der Gottheit gehöriger Vorzug iſt, ſo kann mit Recht geſagt werden, daß der Menſch Chriſtus auch dieſen Vorzug erhalten habe, als er von dem Sohne Gottes in ſeine Perſönlichkeit aufgenommen wurde. Auch dieſe Gabe hat er von dem heiligen Geiſte ohne Maas empfangen. Der Menſch in Chriſto iſt der höchſte Gott, der alles weiß und alles vermag, was er will, und folglich als Gott anzubeten; nicht wie einige neuere Scholaſtiker behaupten wollten, bloß mit der Anbetung der Dulie, ſondern mit der Anbetung der Latrie, oder mit der höchſten Ehre der Anbetung, die allein Gott zukömmt. Dieſes behauptet Geroch wider den Neſtorius, welcher geſagt hatte, daß er das Kleid um deſſen willen, der es trägt, und den Sichtbaren wegen des Unſichtbaren, der in ihm verborgen iſt, mit anbete, coadorire, nicht allein mit vielen Zeugniſſen der alten Väter, im ſechſten, ſondern auch im ſiebenten Abſchnitte mit den Beyſpielen der Anbetung des Sohnes Gottes, welche aus der Schrift zum Beweiſe der dem Menſchen Chriſto in der Vereinigung mit dem Sohne Gottes zukommenden höchſten Verehrung angeführt zu werden pflegten. Zugleich macht Er im achten Kapitel zwiſchen der natürlichnatürlichen und der wunderbarnatürlichen Geburt oder Zeugung des Sohnes Gottes einen gewiſſermaßen neuen Unterſchied, um den gewöhnlichen Beweiſen mehr Stärke zu geben, daß Chriſtus als Menſch kein bloß angenommener, ſondern der natürliche Sohn Gottes ſey, weil er als dieſer ewig von ſeinem Vater gezeugt, als Menſch aber nicht auf die gewöhnliche und ordentliche Weiſe, wie andre Menſchen,

ſondern

ſondern durch ein Wunder Menſch geworden iſt, und nie außer der Vereinigung mit dem Sohne Gottes und ſeiner göttlichen Perſönlichkeit beſtanden hat.

Im neunten Kapitel wird behauptet, daß, wie Gott der Sohn Gottes von Maria, ſeiner Muter, durch ſeine Ewigkeit geweſen ſey, ſo ſey ers auch ſacramentaliter, oder myſtiſcher Weiſe, durch Vorbilder, als Menſch, geweſen; daß alſo Neſtorius ganz richtig eben ſowohl ſeine Mutter hätte eine Gottesgebährerinn nennen können, als er ſie eine Chriſtusgebährerinn nennen zu müſſen glaubte. Denn dieſer Name habe zu erkennen geben ſollen, daß der Menſch, den ſie gebähren ſollte, kein bloßer Menſch, ſondern der Sohn Gottes ſeyn würde, der ſo ewig iſt, als ſein Vater. So gewiß ſie Chriſti Mutter war, ſo gewiß war ſie auch die Mutter eben des Sohnes Gottes, der älter als ſie, und von Ewigkeit her war. Freylich hätte er das ewige Weſen der Gottheit nicht von ihr, als von ſeiner Gebährerinn, weswegen ihr Neſtorius den Namen einer Gottesgebährerinn verweigerte; denn der Menſch, den ſie gebahr, und als Menſch mit ihr gleiches Weſens war, dieſer Menſch war nicht bloß ein Menſch, ſondern zugleich der Sohn Gottes, der mit ſeinem Vater ein und daſſelbe ewige Weſen hat. Wie nun von dem Apoſtel alle Auserwählten Kinder der Verheißung genannt werden, weil ſie Gott dem Abraham verheißen hatte: So verdient gewiß vornehmlich der Sohn der Verheißung, der wahre Iſaac, der Sohn Gottes zu heißen; der natürliche Sohn Gottes, in Anſehung ſeiner Gottheit, durch ſeine ewige und unausſprechliche Geburt von ſeinem Vater; als Menſch aber auch ſein natürlicher Sohn, weil er in der vornehmſten Tochter Abrahams auf eine wunderbare Weiſe gebildet, und von ſeiner

ſeiner erſten Bildung an unzertrennlich mit der Perſönlichkeit des Sohnes Gottes vereinigt iſt.

Ich übergehe das zehnte Kapitel, worinnen Geroch ſeine myſtiſche Auslegung des fünf und vierzigſten Pſalms rechtfertigt, nach der unter dem Bräutigam Chriſtus, und unter der Braut die Maria und auch die Kirche, unter deren Kindern aber die Gläubigen verſtanden werden ſollten. Eben ſo wenig will ich mich bey dem eilften aufhalten, worinnen der Unterſchied zwiſchen dem Sohne Gottes, der es auch als Menſch iſt, und zwiſchen denen beſtimmt wird, die aus den Kindern des Verderbens durch die Gnade zu Kindern Gottes angenommen, und alſo nicht, wie Chriſtus, natürliche Söhne Gottes genannt werden können; denn dieß alles iſt bloß eine weitere Ausführung des Unterſchiedes, den er zwiſchen der natürlichnatürlichen und der wunderbarnatürlichen Geburt Chriſti gemacht hatte. So viel dieſer Unterſchied ſelbſt werth iſt, ſo viel Gehalt hat auch die weitere Ausführung davon. Gleichfalls verweile ich mich nicht bey dem folgenden Abſchnitte, worinnen bewieſen werden ſoll, daß man in der Anbetung Jeſu Chriſti weder Gott von dem Menſchen Jeſu, noch dieſen von Gott trennen, ſondern den Einen Chriſtus auch mit Einer Ehre der Anbetung verehren müſſe, in welcher Abſicht Geroch verſchiedne Stellen der Kirchenlehrer und zugleich ein Schreiben des Biſchofes Bruno von Bamberg anführt, worinnen ihm für eine an den Papſt Hadrian gerichtete Schrift über dieſe Materie gedankt wird, um den Verläumdungen, welche Folmar in den daſigen Gegenden wider ihn verbreitet zu haben beſchuldigt wird, zu widerſprechen.

Ich komme folglich zum dreyzehnten Kapitel, welches zu den wichtigſten dieſes Werkes gehört. Hierinnen

nen kömmt dasjenige vor, was zu dem Streite Anlaß gegeben hat, in welchem Folmar neſtorianiſcher Irrthümer beſchuldigt wurde, als dieſer Gerochen entychianiſche Meinungen Schuld gegeben hatte. Chriſtus, behauptete Geroch, könne und müſſe noch eben ſo angebetet werden, wie er von jenem Ausſätzigen im Evangelio, als er noch auf Erden war, angebetet worden war; denn derſelbe ſey, ob er gleich leiblich im Himmel bleibet, doch nichts deſto weniger auch leiblich in ſeinem Tempel auf der Erde, in der Kirche gegenwärtig, die er mit ſeinem Leibe und Blute weide; nicht bloß myſtiſcher weiſe, wie Berengarius von Tours behauptet hatte, und nun Folmar behaupten ſollte, ſondern auf eine ſolche Weiſe, daß Chriſti wahrer, von der Jungfrau Maria angenommener Leib auf dem Altare dargeſtellt, geopfert, gegeſſen, und alſo zum Heile der Seele angenommen werde. Diejenigen alſo, die ihn daſelbſt anbeten, glauben, daß er auch daſelbſt zugegen ſey. Berengarius war genöthigt worden, ſeine dieſem Glauben ſeiner Zeit entgegengeſetzte Meinung zu widerrufen; Geroch kannte folglich den Widerruf ſeines Gegners nicht, der aus den Schätzen der wolfenbüttelſchen Bibliothek in unſern Zeiten bekannt gemacht, und in den damaligen Zeiten ſehr verheimlichet worden ſeyn muß. Was nun Berengar hatte widerrufen müſſen, das ſollte nun Folmar behaupten, dem er, in einer dem vermals bewunderten hieronymianiſchen Witze ſehr anſtändigen Anſpielung auf ſeinen Namen, die gleichwohl nicht einmal einen etymologiſchen Grund hat, den Namen eines bittern Blaſebalges beylegt. Folmar hatte geſagt, Chriſtus wäre nach ſeiner Himmelfahrt niemals wieder auf Erden geſehen worden. Geroch hatte dagegen eingewendet, er habe ſich dem Apoſtel Petrus ſehen laſſen, als er zu ihm geſagt hatte: Ich gehe nach Rom, um wieder gekreuzigt zu werden. Sein Gegner hatte dieß

für eine Fabel erklärt, worauf nun Geroch antwortete, daß er es vielleicht auch für eine Fabel erklären werde, daß der Apoſtel Paulus, nach der Apoſtelgeſchichte, Chriſtum geſehen und gehört habe. Zugleich bezeugt er, daß er ſeinen Glauben auf den Glauben der ganzen Kirche und auf die Schriften der rechtgläubigſten Lehrer, eines Ambroſius, Hilarius, Auguſtinus, und Gregorius gründe, deren Zeugniſſe er aber nicht anführen wolle, weil ſie jedermann bekannt wären. Hierauf will er beweiſen, daß die menſchliche Natur Jeſu mit dem Zuſtande der Menſchheit, worinnen ſie von Gott in Adam erſchaffen worden iſt, zwar vieles gemein habe, daß ſie aber auch in vielen Stücken über jeden Zuſtand, worinnen ſich die menſchliche Natur vor dem Falle befunden hat und nach dem Falle befinden kann, erhoben ſey, welches er beſonders dadurch erhärten will, daß durch ihr Blut die Sünden der ganzen Welt getilgt worden, welches er folglich für eine Art von phyſiſcher Wirkung derſelben gehalten zu haben ſcheint. So ſey, wie er meint, eben dieſe Natur keiner Verweſung fähig, wie doch jede andre menſchliche Natur iſt; ſo habe auch ſein Fleiſch, nach der Schrift, die er ganz buchſtäblich nimmt, die Kraft, lebendig zu machen, weil ſie das Leben in ſich ſelbſt hat, wie denn auch, wider den Neſtorius, das, was die Kirche in dem Sacramente des Altars empfängt, nicht der Leib eines bloßen Menſchen, ſondern der Leib des Herrn genannt werden muß. Darum ſpricht er mit der epheſiniſchen Kirchenverſammlung das Anathema wider alle diejenigen aus, welche behaupteten, der Leib Chriſti ſey in irgend einem Orte des Himmels eingeſchloſſen, und, was abſcheulich zu hören ſey, gleichſam ſo eingekerkert, daß er nicht in Einem und demſelben Augenblicke ganz an einem andern Orte, wo es ihm gefällt, gegenwärtig ſeyn könne, wie es das Heil des Menſchen

erfodert, da er eben deswegen einen menſchlichen Leib angenommen habe. Er gründet ſich auf eine Stelle des Hieronymus, welcher wider den Vigilantius behauptet hatte, die Heiligen und Märtyrer könnten gar wohl zugleich im Himmel, und auch auf der Erde bey ihren Gräbern gegenwärtig ſeyn, und alſo die an ſie gerichteten Gebete nicht allein hören, ſondern auch für ſie bitten. Dieſen Vorzug ſollten die Heiligen und die Märtyrer haben, und dem verherrlichten Leibe Jeſu ſollte derſelbe abgeſprochen werden, da ſelbſt der Satan und ſeine böſen Geiſter immer, wo ſie wollten, auf der Erde ſeyn, und die Menſchen verſuchen und verſühren könnten? Deswegen wollte Geroch an dieſen neuen Dormitantius, wie Hieronymus den Vigilantius genannt hatte, und wider ihn ſchreiben, falls er ſich ſeiner Schmähungen wider ihn nicht enthalten, noch aufhören würde, ſich wider den Glauben der ganzen Kirche aufzulehnen, welche überzeugt ſey, daß Chriſtus nach ſeiner Auffahrt in den Himmel ſeine Verheißung, allezeit bey ſeinen Jüngern zu ſeyn, nicht vergeſſen, und ſie nicht als Waiſen verlaſſen würde.

Nachdem ſich Geroch, zum Beweiſe der leiblichen Gegenwart Chriſti im Abendmahle, noch auf ein Zeugniß des Hilarius berufen hatte, freut er ſich im vierzehnten Kapitel ſehr, daß dieſer Vater bereits vor ſo vielen Jahrhunderten wider Folmarn, dieſen bittern Blaſebalg, und alſo lange vor ſeiner Geburt, erklärt habe. Denn er verdiene den Namen eines regulären Chorherrn nicht, weil er wider die Regel lebe, nach welcher weder im Gange, noch in allen Bewegungen eines Canonicus etwas gefunden werden ſolle, was anſtößig ſey. Wie unanſtändig ſeine Tonſur ſey, das habe er, wie er ſagt, ſelbſt geſehen; wie eitel und herumſchweifend ſein Umgang ſey, habe er genug von andern gehört. Er verſichert

ſichert auch, wenn er ſeine Irrthümer nicht zurücknähme, würde er ihn zu denen rechnen müſſen, die von Mutterleibe an ihres Verſtandes beraubt wären. So viele hätten Chriſtum geſehen, und er, dieſe Fledermaus, welche den Glanz von der Sonne der Gerechtigkeit nicht ertragen könne, unterfange ſich, wider die Adler zu ſtreiten, welche dieſelbe mit einem freyen Blicke anſchauen dürfen?

So groß war die Bitterkeit, womit Geroch von ſeinem Gegner ſprach, der ihn freylich weder in ſeinen Geſprächen, noch in ſeinen Schriften geſchont haben mochte. Folmar hatte ſich auf eine Stelle in einem Briefe des Auguſtinus an den Dardanus berufen, welche für ihn entſcheidend zu ſeyn ſchien. Denn in dieſer Stelle hieß es: **Der Herr iſt droben; aber doch iſt die Wahrheit, der Herr, auch hier bey uns; denn ſein Leib, mit welchem er auferſtanden iſt, muß an einem Orte ſeyn; aber ſeine Wahrheit iſt überall. — Muß an einem Orte ſeyn**, ſo las **Folmar**, und auf dieſe Lesart gründete er, wie Geroch ſagt, ſeine Meinung. Dieſer aber behauptete, daß dieſes nicht die ächte und **wahre** Lesart wäre, weil er in ſeinen beſſern Exemplaren poteſt, und nicht oportet läſe: **Kann er an einem Orte ſeyn**, müßte geleſen werden, behauptete Geroch. Läugnen wollte er nicht, daß, wofern Auguſtin muß oder oportet geſchrieben hätte, Chriſtus nicht auf eine leibliche Art im Abendmahle gegenwärtig ſeyn könnte. Aber ſo konnte, wie Geroch dogmatiſch zu beweiſen ſucht, Auguſtin nicht geſchrieben haben; denn die Wahrheit des Herrn, welche überall zugegen ſey, eben dieſe ſey ſein wahrer Leib im Abendmahle. Der Beweis war nicht weniger ſophiſtiſch, als die Auslegung gezwungen und unerwieſen war. Daher ſuchte er ihn mit andern auguſtinianiſchen ihm dem Anſcheine nach

günſti-

günſtigern Stellen zu unterſtützen, und ihm beſonders durch das Anathema des Papſts Nicolaus des vierten einen Nachdruck zu geben, dem freylich Folmar nachzugeben genöthiget war. Geroch empfand ſelbſt, daß er ſich hart und mit Bitterkeit ausdrückte; allein es war ihm, wie er im folgenden Kapitel verſicherte, um die Wahrheit und den rechten Glauben zu thun, den er wider den Ketzer Folmar und ſeine falſchen Fruende vertheidigen, ſein Buch auch deswegen an den römiſchen Papſt ſchicken wollte. Man ſieht hier ganz deutlich, daß eine beleidigte Eitelkeit und gekränkte Eigenliebe an ſeinen Ausfällen auf Folmarn eben ſo viel, wo nicht noch mehr Antheil hatte, als die Liebe zu dem, was er für den wahren und ächten Glauben der Kirche hielt. Er hatte in einer zu Bamberg mit ihm angeſtellten Unterredung einige anſtößige Ausdrücke zurücknehmen müſſen, und dieß mochte Folmar für einen Triumph über ihn gehalten haben. Dadurch war der gute Geroch aufgebracht worden, der, wie er ſelbſt geſtand, ſehr auf ſeine Ehre hielt, und, wie aus vielen ſeiner Schriften erhellt, beſonders bey der hohen Geiſtlichkeit, bey den Biſchöfen, bey den Cardinälen, bey den Päpſten wohl angeſchrieben ſeyn mochte. Deswegen wollte er auch ſeine Schriften nicht von Folmarn und ſeinen Freunden geändert oder verbeſſert haben, ſondern lieber ſelbſt alles ändern, was etwa noch dem Biſchofe von Bamberg und ſeinem gnädigen Erzbiſchofe von Salzburg einer Verbeſſerung zu bedürfen ſcheinen möchte. Er bezeugt dabey, daß ihn nichts bewegen werde, von der Lehre der heiligen Väter, daß des Menſchen Sohn zur Herrlichkeit und Ehre des Allerhöchſten erhoben worden ſey, abzugehen. Denn dieſe Lehren hätte die Kirche bis auf ſeine Zeiten bekannt, der Biſchof Cajus von Rom, der Papſt Leo, in verſchiednen ſeiner Reden, Hilarius, an mehr als an einem Orte, Ambroſius, der

Biſchof Maximus, Auguſtinus, und unter den Neuern auch Rupert von Duitz, und Bernhard von Clairvaux, deren Erklärungen er alle ſehr umſtändlich anführt.

So viel Mühe nun Geroch anwendet, ſeinem Gegner neſtorianiſche Meinungen aufzubürden, ſo ſorgfältig iſt er auch, allen Verdacht der eutychianiſchen Ketzerey von ſich zu entfernen. Glaubte er gleich, wider jene die Gemeinſchaft der Eigenſchaften beyder Naturen mit einander behaupten zu müſſen, ſo wollte er ſie doch nur in ſo fern behaupten, daß Gott zugeſchrieben werden müſſe, was Gottes iſt, und dem Menſchen Jeſu, was eigentlich der menſchlichen Natur zukömmt. Er erklärt ſich, daß er eben ſo in dieſer Materie denke, wie Hugo aus dem Kloſter des heiligen Victor, dem niemand die Ehre eines rechtgläubigen Theologen abſpräche. Beſonders eifert er wider einen Geiſtlichen, welcher in einem zu Freyſach vorgefallenen Geſpräche geſagt hatte, daß allerdings die Formel, Chriſtus ſey ſeiner Menſchheit nach geringer als der Vater, in einem unſchuldigen und wahren Sinne verſtanden werden könne. Dieß wollte er auf keine Weiſe zugeſtehen, ſondern führt nicht allein neue Zeugniſſe aus ältern Vätern für ſeine Meinung an, ſondern erklärt auch diejenigen Scholaſtiker, welche Chriſto, als Menſchen, nur eine Dulie und keine Latrie zugeſtehen wollten, für neue Photinianer, die es alle mit dem Paul von Samoſata, wie mit dem Neſtorius hielten. Bald muß Auguſtin, bald Hieronymus, bald Ambroſius für ihn auftreten, dieſe neuen Zänker zu widerlegen, welche behaupteten, Chriſtus habe die menſchliche Natur mit ſich auf eben die Art vereiniget, wie ein Kleid angelegt wird, das man blos um deswillen ehret, weil es von Einem getragen wird, der Ehre verdient, da doch die alten Tractatores, wie damals

noch

noch die ältern dogmatiſchen Väter der Kirche genannt zu werden pflegten, in Chriſto nicht zween, ſondern zwo, nämlich zwo Naturen, die in Einem, in dem Sohne Gottes nämlich, vereinigt worden ſind, bekannt und verehret hätten. Man ſieht hieraus, daß Lombards Sentenzen, den er auch in der Folge ausdrücklich nennt, auch außer Frankreich und mitten in Deutſchland nicht weniger bekannt waren, als in dieſem Reiche. Und wer kann ſich darüber verwundern, da aus allen Ländern in Europa ſo viele nach Paris ſtrömten, um daſelbſt die Theologie zu erlernen?

Der Sohn der Jungfrau iſt alſo, nach dem neunzehnten Kapitel, wirklich Gott, obgleich nicht von ſich ſelbſt, noch durch ſich ſelbſt. Dadurch widerſpricht Geroch denen, nach deren Ermeſſen, wie Lombard im dritten Theile ſeines Lehrbuches anmerkt, Chriſto nach ſeiner Menſchheit nicht die Ehre der höchſten Anbetung zukomme, aber wohl eine höhere Art der Dulie, wodurch er von allen den Geſchöpfen unterſchieden werden müßte, denen auch eine Art von Dulie zugeeignet zu werden pflegte. Dieſer Magiſter Petrus, von dem er eben nicht mit beſondrer Achtung ſpricht, weil er ihn bloß für einen Sammler vieler und mannichfaltiger kirchlicher und ſcholaſtiſcher Meinungen hält, giebt zwar, wie er einräumt, dieß nicht für ſeine Meinung aus; aber, ſeinem Urtheile nach, iſt doch neſtorianiſcher Sauerteig darinnen, der ganz aus der Kirche ausgefegt werden ſollte. Darum eifert er nun noch umſtändlicher, als er ſchon gethan hatte, wider die Meinung der Scholaſtiker, welche die Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur Chriſti mit der Anziehung eines Gewandes verglichen haben wollten. Denn würde dieſes angenommen, ſo müßte eine neſtorianiſche Coadoration des

Menſchenſohnes in Chriſto angenommen werden, welche die Kirche ſtets verworfen habe. Seine Seele ſollte nicht in ihren Rath kommen, noch vielweniger aber in den Rath derer, die, undankbar gegen ihren Joſeph, ihn ſogar ſeines innern Gewandes, das heißt, ſeiner göttlichen Herrlichkeit berauben, die dem Menſchenſohne, den Gott doch in die Gottheit aufgenommen habe, die Ehre der höchſten Anbetung entziehen wollten! In dem Sohne Gottes iſt der Menſch nicht ein andrer Sohn; nicht alſo in Einem ein Andrer und noch ein Andrer, ſondern nur Ein Sohn, der aber in ſeiner Perſönlichkeit zwo von einander unterſchiedne Naturen auf das Innigſte mit einander vereiniget hat. Eben derſelbe, der Menſch iſt, der iſt auch Gott, ob er gleich nicht von dannen Gott iſt, von wannen er Menſch iſt; denn Gott iſt er durch die Gottheit; Menſch aber durch ſeine Menſchheit. Der weſentliche Unterſchied der Naturen bleibt unverändert, ob ſie gleich in Einem und demſelben Chriſtus vereiniget ſind.

Weil indeß, fährt Geroch im zwanzigſten Kapitel fort, einige behaupten, der Menſch ſey mehr wegen ſeiner Vereinigung, als wegen ſeiner Generation Gottes Sohn zu nennen; So müſſen nun die Arten der Vereinigung verſchiedner Dinge mit einander betrachtet werden, um deutlich zu machen, daß diejenigen irren, welche die Vereinigung, durch die der Menſch mit Gott vereinigt iſt, von der Geburt des Menſchen zu Gott unterſcheiden zu müſſen glauben. Vielleicht könnte das mit Grund bejahet werden, wenn nicht die Geburt ſelbſt eine natürliche und ächte Vereinigung wäre, worinnen vermittelſt der Verbindung verſchiedner Weſen oder Subſtanzen mit einander durch die Geburt ein Einiger Sohn exiſtiret. Der, zum Exempel, der nach dem Willen ei-

nes Mannes und eines Weibes gebohren wird, hat ſein Weſen weder ganz vom Vater, noch ganz von der Mutter, den Geiſt aber von Gott, dem Vater der Geiſter. So unſtreitig dieß iſt, ſo gewiß iſt es auch, daß es keine getheilte Filiation in dieſem einigen Sohne gebe, in deſſen Geburt alle dieſe verſchiednen Subſtanzen mit einander vereiniget werden. Er iſt ganz der Sohn des Vaters, ganz der Sohn der Mutter; Er würde auch der natürliche Sohn Gottes seyn, wenn der Geiſt, den er von ihm hat, nicht von ihm durch die Schöpfung hervorgebracht würde, eben des Weſens wäre, das Gott iſt, wie er in Abſicht ſeines Leibes des Weſens ſowohl ſeines Vaters, als ſeiner Mutter iſt. Auf ſolche Weiſe iſt denn der Menſch Chriſtus durch ſeine Empfängniß und Geburt nicht allein ganz der Sohn des Allerhöchſten, ſondern auch ganz der Sohn der Jungfrau Maria, und heißt deswegen mit Recht ſowohl des Menſchen, als Gottes Sohn, der nicht, wie Neſtorius that, in zween Söhne getheilt werden muß, ſondern ein Gigas von einer zwiefachen Subſtanz iſt, wie man zu reden pflegte. Dieß iſt zwar eine Begebenheit, die über die Natur hinaus geht; aber doch auch eine Begebenheit, die nicht wider die Natur iſt, weil es dem nach dem Bilde Gottes erſchaffenen Menſchen natürlich iſt, die Weisheit annehmen zu können, wie die Erde eine gute Saat annimmt. Wo hat es aber jemals eine beßre Erde gegeben, als die Jungfrau Maria, die von ſich ſelbſt ſo fruchtbar war, daß ſie den Saamen Gottes, welcher das Wort war, annahm, der darinnen zum Sohne nicht allein des Menſchen, ſondern Gottes ſelbſt emporwuchs. So wurde durch die Wirkung des heiligen Geiſtes aus dem Silber der menſchlichen Natur, und dem Golde der göttlichen Ein Electrum, in welchem der Glanz des Goldes auf einige Zeit in den Leiden für uns, und in

ſeinem Tode verblich, bis die Zeit kam, da das Silber mit dem Glanze des Goldes völlig wieder überzogen werden ſollte; nach der Bitte des Sohnes: **Verkläre mich, Vater, mit der Klarheit, die ich vor der Welt bey dir hatte.**

Dieſe Vorſtellung kam der eutychianiſchen Vorſtellungsart ſehr nahe, und man darf demnach ſich nicht verwundern, wenn ſein Antagoniſt ihn für einen Eutychianer hielt, wie er ihn für einen Neſtorianer erklärte. Zwo verſchiedne Subſtanzen ſollten doch immer durch den heiligen Geiſt in ein **Electrum** zuſammengeſchmolzen worden ſeyn, welche Zuſammenſchmelzung ſich ſchwerlich ohne einige Veränderung beyder Subſtanzen denken läßt. Indeß wollte doch Geroch damit nichts weiter, als die innigſte Vereinigung der göttlichen und der menſchlichen Natur Jeſu in Einer Perſon vorſtellen, und er kann eben ſo entſchuldigt werden, als er in dieſem und im folgenden Kapitel den Auguſtinus und andre Väter entſchuldigt, welche die Vereinigung der menſchlichen Natur mit der göttlichen des einigen Sohnes Gottes mit jener Art der Vereinigung verglichen hatten, welche vorgeht, wenn einer ein Kleid anzieht, oder eine mit Perlen eingefaßte goldne Krone aufſetzt, oder einen koſtbaren Ring an ſeinen Finger ſteckt, welche Verbindung, wie man ſich aus Lombards Lehrbuch erinnern wird, eine Vereinigung nach dem Habitus genannt wurde. Bey den Rechtgläubigen enthält dieſelbe, wie er ſie beurtheilt, nichts Unrichtiges, indem ſie bloß beſtimmt war, theils die Veränderung, die mit der menſchlichen Natur vorgegangen iſt, ohne eine weſentliche Verwandlung erfahren zu haben, anzuzeigen, theils die unverändert fortdauernde weſentliche Beſchaffenheit der in Chriſto vereinigten Naturen ſinnlich abzubilden. Das Kleid ändert ſeine Form, wenn

mans

mans anzieht; denn es paſſet an den Leib an, ſchmiegt und beugt ſich nach dem Leibe; aber es bleibet, was es war, Purpur, und verändert ſein Weſen nicht. So iſt es mit der Krone; ſo iſt es mit dem Ringe bewandt. Das Anziehen, das Aufſetzen, das Anſtecken bedeutet überhaupt die Vereinigung ſelbſt, und zwar eine ſehr genaue und innige Vereinigung, aber nicht die Art ſelbſt und das Eigenthümliche, wodurch ſich die Vereinigung der menſchlichen Natur mit der göttlichen in Chriſto unterſcheidet. Denn das Kleid wird wohl mit dem vereinigt, der es anzieht; aber wird nicht der, der es anzieht. Der Sohn hingegen, den Maria gebahr, ward und war der Sohn Gottes, und kein andrer. Dieß war es, was Neſtorius läugnete, der in Chriſto zween Söhne, einen natürlichen und einen adoptirten Sohn bekannt haben wollte. In dieſem Sinne nahmen die Rechtgläubigen dieſe Vergleichung nicht. Nicht um dieſer Vereinigung willen, ſondern vielmehr ſeiner Geburt wegen iſt des Menſchen Sohn Gottes Sohn, und Gottes Sohn des Menſchen Sohn, welches Hilarius mit den deutlichſten Worten ſagt, wenn er erklärt, daß in der Geſtalt des Menſchen ſeyn, eben ſo viel heiße, als Menſch gebohren ſeyn, und in der Geſtalt Gottes ſeyn, eben ſo viel, als Gott ſeyn. Nicht die bloße Aſſumption, oder Annahme, wenn nur überhaupt Vereinigung dadurch verſtanden wird, macht den Menſchen, Chriſtum, zum Sohne Gottes, ſondern ſeine zwiefache Geburt vor der Zeit und in der Zeit.

In der Perſon Chriſti alſo iſt, welches in dem letzten Kapitel wiederholt, und mit einigen kirchlichen Ausſprüchen noch weiter beſtätiget wird, der Menſch Gott, und Gott Menſch. Gott iſt Menſch durch die Menſchheit und der Menſch Gott durch die Gottheit. Wird geſagt,

Gott iſt Menſch, und der Menſch iſt Gott, und man fragt, was in beyden Sätzen das Subject und Prädicat ſey: So iſt die richtige Antwort, die Perſon ſey das Subject, und jede Natur ſey das Prädicat; denn beyde Naturen ſind in ſeiner Perſon auf das genaueſte mit einander verbunden. Chriſtus iſt alſo Ein und derſelbe Sohn, ſeiner göttlichen Natur nach Eines Weſens mit ſeinem Vater, und nach ſeiner Menſchheit Eines Weſens mit ſeiner Mutter. So hatte Hilarius gelehrt; ſo lehrte das epheſiniſche Concilium wider den Neſterius; ſo Auguſtin; ſo Bernhard, der Abt von Clairvaux. Aus der heiligen Schrift führte Geroch auch einige Ausſprüche zum Beweiſe an, unter denen aber Einer ſehr unglücklich gewählt iſt. Dieß iſt die Stelle Johannis im fünften Kapitel ſeines erſten Briefes: Wer aus Gott geboren iſt, der kann nicht ſündigen; denn Gottes Saame (im Lateiniſchen ſteht Generation) bleibet bey ihm, oder wie es im Lateiniſchen heißt, erhält ihn. Dieß, ſagt Geroch, kann eigentlich genommen, bloß von dieſem Menſchenſohne verſtanden werden, weil Er allein von aller erblichen und wirklichen Sünde unbefleckt iſt, und zwar darum, weil ihn ſeine Geburt vor aller Sünde bewahrt. Durch die Wiedergeburt werden zwar auch die von Gott adoptirten Kinder heilig; aber keiner wird doch der Heiligſte der Heiligen, Sanctus Sanctorum, weil keiner durch den Vorzug der weſentlichen Heiligkeit heilig wird, wie ers iſt. Darum heiße es auch nicht: Der Heilige, der von dir geboren wird, der wird Gottes Sohn ſeyn, ſondern das Heilige, das iſt, das heiligſte Weſen, oder die Heiligkeit ſelbſt, um ſie von jeder Heiligkeit zu unterſcheiden, die bey andern immer nur eine zufällige Eigenſchaft iſt.

Hier

Hier endigt Gerochs Werk, wie es Pez im erſten Theile ſeines Anecdotenſchatzes zuerſt bekannt gemacht hat. Mir ſcheint es in dem Manuſcripte, woraus es abgedruckt iſt, nicht vollſtändig enthalten zu ſeyn; ſo plötzlich wird auf einmal die ganze Materie abgebrochen. Gerochs Abhandlung von zwo Ketzereyen hat einen zum Theil ähnlichen Innhalt, und ſcheinet auch in einer und derſelben Abſicht geſchrieben zu ſeyn. Eine Ketzerey, die er beſtreitet, ſoll die Ketzerey der neuen Neſtorianer ſeyn, die Chriſtum zu einer zwiefachen Perſon machen ſollen, weil ſie behaupten, daß ihm nach ſeiner menſchlichen Natur und deren Vorzügen eine andre und geringere Art von gottesdienſtlicher Verehrung erwieſen werden müſſe, als nach ſeiner göttlichen Natur. Er widerlegt nach ſeiner Art dieſe Meinung, theils mit Ausſprüchen der heiligen Schrift, theils mit Zeugniſſen der ältern Lehrer der Kirche, und behauptet, Chriſtus müſſe, weil er ungeachtet ſeiner zwiefachen Natur doch nur Eine Perſon, nur ein Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen iſt, und zwar Eine und dieſelbe Perſon, die er vor ſeiner Menſchwerdung war, auch nur mit Einer und derſelben Verehrung verehret werden müſſe, wie denn eben darinnen die Verherrlichung des Menſchenſohnes nicht von Gott, ſondern in Gott beſtehe. Geroch wiederholt ſich in dieſer kleinen Abhandlung, wie es in verſchiednen Bearbeitungen einer und derſelben Materie faſt nicht anders möglich iſt. Die andre Ketzerey, welche er beſtreitet, ſoll die Meinung derjenigen ſeyn, welche behaupteten, daß, wenn auch Geiſtliche in den Bann erkläret würden, doch die von ihnen conſecrirten und adminiſtrirten Sacramente ihre Gültigkeit und Kraft dadurch nicht verlören. Geroch führet einen Brief des Abtes Rading an, worinnen er beweiſt, wenn ein abgeſetzter Geiſtlicher Meſſe halte, ſo opfre er wirklich nicht, weil er aufhört, ein Diener

Jeſu

Jeſu zu ſeyn, ſo bald die Kirche ihn mit der Strafe des Bannes belegt hat; außer der Kirche aber kein Ort zu finden iſt, an welchem Gott geopfert werden könne. Eben dieſes behauptet er auch ſowohl von ketzeriſchen, als ſchismatiſchen Geiſtlichen. Geroch tritt dieſer Meinung bey; vermuthlich, weil Folmar die gegenſeitige vertheidigt hatte; jedoch mit der Einſchränkung, daß ſie nicht von den nothwendigen und unentbehrlichen Sacramenten verſtanden werden müſſe, deren Verwaltung niemanden, und auch ſelbſt unwürdigen Dienern der Kirche nicht unterſagt worden ſey.

Außer dieſen Schriften hat man noch verſchiedne Briefe von Gerochen, die ſich zum Theil auf dieſe Streitigkeiten beziehen, die aber wegen ihres allzuunerheblichen Innhaltes keinen Auszug verdienen. In den bayeriſchen Kloſterbibliotheken findet ſich noch eine Abhandlung gegen den Antichriſt, worinnen er wider den Neſtorianismus ſeines Gegners Folmar eifert. Stevartius urtheilet im dritten Theile von dem Anekdotenſchatze des Caniſius davon, daß Geroch ſich freylich weit genug von der Scylla des Neſtorianismus entfernt, aber zugleich auch in die Gefahr begeben habe, von der Charybdis des Eutychianiſmus ergriffen und in ihren Strudel fortgeriſſen zu werden. Denn zuweilen drückte er ſich über die Erhöhung der menſchlichen Natur Chriſti ſo ſtark aus, als wenn er eine Verwandlung derſelben in die göttliche glaubte. Gleichwohl würde man, wie bereits bemerkt worden iſt, ihn ſehr misverſtanden haben, wenn man ihn dieſer Meinung beſchuldiget hätte. Niemals war es ihm in den Sinn gekommen, ſich von den Ausſprüchen der chalcedoniſchen Kirchenverſammlung auch nur einen Schritt breit zu entfernen. Hätte er denn Folmarn nicht mit eben der Mäßigung begegnen ſollen, womit ſeine nicht

allzu-

allzugenau abgewogenen Ausdrücke genommen werden mußten, wenn ſein Name nicht auch in die Ketzerrolle eingezeichnet werden ſollte? Allein, wenn iſt je die gekränkte Eitelkeit der Menſchen einer ſolchen Mäßigung fähig geweſen?

Folmar hatte widerrufen, und Geroch war, ſo zu reden, mit den Waffen in der Hand geſtorben. Dennoch ward der Streit von jenem, wie es ſcheint, erneuert, und dieſer hinterließ einen Bruder, Arnon, welcher ſogleich auf dem Kampfplatze erſchien, und die Ehre ſeines Bruders wider ſeinen Antagoniſten zu vertheidigen ſuchte, der nicht aufhörte, ihn auch nach ſeinem Tode eutychianiſcher Irrthümer zu beſchuldigen. Man kann ſich leicht vorſtellen, daß die Vertheidigung in bloßen Recriminationen beſtand. Folmar war ein Neſtorianer, und ſollte ein Neſtorianer bleiben. Das iſt alles, was Arnons Schrift enthielt, wie man mit Grund aus dem Prologus derſelben ſchließen kann, den Stevartius bekannt gemacht hat. Zum Glücke für die Kirche waren beyde Pröbſte zu wenig angeſehene, oder zu wenig bedeutende Perſonen, als daß aus ihren Zwiſtigkeiten große Unruhen hätten entſtehen können. Sie wurden bald ſelbſt in den Gegenden, wo ſie einiges Aufſehen machten, vergeſſen, und ließen keine andre Spur ihres Daſeyns hinter ſich zurücke, als die, die man in ihren Schriften davon findet.

Von

Von einigen Sententiariern des erſten ſcholaſtiſchen Zeitalters, welche als Ausleger, oder als Freunde und Beförderer der Lombardiſchen Lehrſätze berühmt geworden ſind.

Sowohl Lombard, als Peter von Poitiers hatten ſehr viele Schüler und Anhänger, die, obgleich auf verſchiedne Weiſe, an dem Ruhme Theil nehmen wollten, welchen dieſe Theologen ihrer Zeiten ſich, ungeachtet aller Anfälle der Eiferſucht und des Neides einiger ihrer Zeitgenoſſen auf ſie, erworben hatten. Einige begnügten ſich mit der Ehre, in ihre Fußtapfen zu treten, und in ihren Schulen bloß dasjenige vorzutragen, was ſie von dieſen Meiſtern erlernt hatten, ohne ſie zu übertreffen, und den Gebrauch der neuen Dialektik weiter treiben zu wollen, als ihre Anführer. Sie ſuchten weder neue noch nicht gebrochne Felder urbar zu machen, noch in denen, welche von jenen gebrochen und bearbeitet waren, mehr oder beßre Früchte hervor zu bringen; bloß beſorgt, das, was jene angebauet hatten, nicht wieder verwildern zu laſſen, und zufrieden, daß ihr väterliches Erbe nicht unter ihren Händen verſchlimmert wurde. Weil ſie nun über ihre Lehrer ſich nicht erheben wollten, ihre Lehrbücher nur erläuterten, nicht mit neuen Zuſätzen vermehrten, und nur ſelten eine Frage wagten, die nicht

von ihnen ſchon aufgelöſt und entſchieden worden war: So hatten ſie auch in dieſer ihrer glücklichen Mittelmäſſigkeit keine Verfolgungen zu fürchten. Sie wurden nicht bewundert, aber ſie wurden geachtet, und ſtiegen dennoch zu den anſehnlichſten Würden in der Kirche empor. Ich kann nicht mit Gewißheit entſcheiden, ob Petrus Cantor, wegen des Amtes eines Vorſängers bey der vornehmſten Kirche in Paris, zu den Freunden Lombards zu zählen ſey, oder nicht. So viel bezeugen die Geſchichtſchreiber ſeiner Zeit, daß er unter die vortrefflichſten Theologen gerechnet wurde, und ſich beſonders auch durch ſeine Frömmigkeit und durch ſeinen Eifer wider die Laſter ſeiner Zeiten eine allgemeine Achtung erworben hatte. Man hat verſchiedne theologiſche Summen von ihm, wie die Lehrbücher der Theologie damals genannt zu werden pflegten; eine Summe, die unter dem Namen des verbi abbreviati, des abgekürzten Wortes, ſehr berühmt war, die aber, nach Ceilliers Auszügen davon zu urtheilen, ſich nicht mit dem theoretiſchen Theile der Religion, ſondern mehr mit der chriſtlichen Moral beſchäfftigte; eine alphabetiſche Summe, Abel genannt, die vielleicht viele dogmatiſche Artikel abhandelte, die aber doch als kein theologiſches Syſtem angeſehen werden kann; und auch eine Summe von den Sacramenten, worinnen er die Lehrſätze der Kirche davon vortrug, wovon ich aber nicht ſagen kann, welcher Lehrart er darinnen folgte. Er ſchrieb auch über die ſcheinbaren Widerſprüche der heiligen Schrift, und eine theologiſche Grammatik, worinnen er beſonders von den in der Bibel vorkommenden Tropen handelte, gleichwie auch unter ſeinen Werken viel Auslegungen bibliſcher Bücher genannt werden. Alles dieſes macht es wahrſcheinlich, daß er mehr zu den bibliſchen Theologen, als zu den Sententiariern ſeiner Zeit gerechnet werden müſſe. Wahrſcheinlich,

ſage

ſage ich, weil ich die Werke dieſes Peters nicht ſelbſt zum Durchleſen habe erhalten können. Sehr oft muß man die unangenehme Bemerkung machen, daß diejenigen, welche ſich um die Geſchichte der Literatur verdient zu machen ſuchen, in der Anzeige von den Arbeiten der Gelehrten, die ſie beſchreiben, genau und ausführlich genug ſind; aber auch bloß an den Titeln derſelben hängen bleiben, von ihrem Innhalte entweder keine, oder ſo dürftige Nachrichten geben, daß es unmöglich iſt, den Charakter ihres Geiſtes und ihres Vortrages daraus kennen zu lernen, und ſo iſt es freylich unmöglich, weil man doch nicht aller ihrer Schriften habhaft werden kann, etwas Befriedigendes über ſie zu ſagen. Indeß iſt ſo viel gewiß, daß Peter ein angeſehener Gottesgelehrter war, und dieſes Ruhmes wegen auch zum Biſchofe von Tournai erwählt wurde, ob er gleich dieſe kirchliche Würde von ſich ablehnte und ſein Leben in der Stille eines Ciſtercienſerkloſters beſchloß.

So ungewiß es alſo iſt, ob man dieſen Petrus zu den Scholaſtikern rechnen könne, oder nicht, ſo gewiß iſt es von dem Biſchofe, erſt zu Auxerre und dann zu Paris, **Wilhelm von Seignelay**, von dem Cardinale **Robert von Corceon**, von dem Canzler der Univerſität zu Paris, **Präpoſitivus**, und von dem Biſchofe **Wilhelm** zu Paris, aus Auvergne gebürtig.

Wilhelm von Seignelay, welcher von mütterlicher Seite aus dem Geſchlechte des ſo berühmten Abtes Bernhard von Clairvaux abſtammte, und ſich auch denſelben nach dem, was von ſeinem Charakter ſowohl, als von ſeinen Verdienſten um die Kirche zu Auxerre der Nachwelt bekannt worden iſt, zum Muſter ſeines Verhaltens genommen zu haben ſcheint, legte ſich frühzeitig mit einem ſolchen Eifer auf die Theologie, daß er beynahe noch ein Jüngling

war,

war, als er ſchon dieſelbe zu Paris zu lehren anfieng. Er trat in Lombards Fußſtapfen, und war der erſte, der über ſeine Lehrſätze eine Summe ſchrieb, die auch einigemal gedruckt worden iſt, wie du Pin bemerkt hat. Ich kann über den Werth derſelben nicht urtheilen, weil ich ſie nicht habe zu Geſicht bekommen können; ich zweifle aber, daß er mehr als ein getreuer Commentator geweſen ſey, weil dieſelbe in eine ſo große Vergeſſenheit gerathen iſt. Zu ſeiner Zeit aber muß er dadurch viel Ruhm erworben haben; denn der Ruf ſeiner theologiſchen Wiſſenſchaft war Urſache, daß er einmüthig zum Biſchof von Auxerre erwählt ward. Da er den Antritt ſeines Bisthums dadurch merkwürdig machte, daß er bey dem damaligen Könige von Frankreich die Aufhebung eines Befehles bewirkte, wodurch die von ſeinem Vorgänger im Amte, dem Biſchofe Hugo, den Kirchen ſeines Sprengels vermachten Güter eingezogen worden waren: So fand ſich der Papſt Hadrian der zweyte dadurch bewogen, die Verſetzung deſſelben zum Biſthume von Paris zu befördern, welche ohne Zweifel nicht wenig dazu beytrug, Lombards Lehrbuch, worüber er ſelbſt ein Größeres geſchrieben hatte, in ſeinem Anſehen unter den pariſiſchen Theologen zu erhalten.

Robert von Chorceon, oder Corceon, ſtammte aus einer engliſchen vornehmen Familie ab, und legte ſich zuerſt zu Oxford auf die Theologie. Er begab ſich hierauf nach Paris, wo er ſeine Kenntniſſe darinnen ſehr erweiterte, mit dem nachherigen Papſte, Innocentius dem dritten, zugleich ſtudirte, ſich ſeine beſondre Zuneigung und Freundſchaft erwarb, von einem theologiſchen Grade zum andern emporſtieg, und endlich die Theologie ſelbſt mit großem Beyfalle lehrte. Er ſchrieb auch eine theologiſche Summe, worinnen er den Lehrſätzen des

Petrus Lombardus folgte. Ob er ſich darinnen vor andern auszeichnete, läßt ſich nicht entſcheiden; man hat vielmehr Urſache, daran zu zweifeln, weil es niemand der Mühe werth geachtet hat, ſie aus ihrer Dunkelheit ans Licht zu ziehen. Indeß kann auch der Ruhm, den er als Theolog verdienen mochte, durch den Haß der franzöſiſchen Cleriſey verdunkelt worden ſeyn, den er ſich durch ſeine Gelderpreſſungen zuzog, als Innocentius der dritte ihn zum Cardinale erhoben, und als ſeinen Legaten nach Frankreich geſandt hatte, die geiſtliche Gerichtsbarkeit, die er ſich über dieſes Reich anmaßte, daſelbſt zu verwalten. Unter dem Vorwande, daß viele in dieſem Reiche übermäßige Zinſen von ihren Schuldnern genommen hätten, wodurch den Kreuzzügen nach dem gelobten Lande große Hinderniſſe in den Weg gelegt worden wären, foderte Corceon dieſelben vor ſein Gericht und confiſcirte denſelben, zum Beſten der römiſchen Kirche, mit deren Haupte er, allem Anſcheine nach, dieſen Raub theilte, ihre Güter. Die Klagen darüber wurden ſo laut, ſo allgemein, daß der König und die Cleriſey ſich mit großem Ernſte und Nachdrucke darüber bey ſeinem Gönner und Beſchützer, dem Papſte Innocentius dem dritten, beſchwerten. Dieſer ſuchte ihn in einem ſehr merkwürdigen Schreiben an den König zu entſchuldigen, den er auffoderte, nicht um eines zeitlichen Verluſtes die Verbeſſerung des Geiſtlichen zu hindern, um welcher willen er ſeinen geliebten Sohn nach Frankreich geſendet hätte. Robert fuhr mit ſeinen Plünderungen fort; er brachte ſeine erbeuteten Schätze in Sicherheit, und ließ die franzöſiſchen Biſchöfe auf der lateranenſiſchen Kirchenverſammlung ſo viel über ihn klagen, als ſie wollten. Er wußte, was er für einen Freund an ſeinem vormaligen Commilitone hatte. Schon daraus kann man begreifen, warum ſeine theologiſche Summe in Frankreich

wenig

wenig geachtet wurde; noch begreiflicher aber wird es, wenn man zugleich weiß, daß er die Univerſität zu Paris reformiren, und ihr über das, was ihre Lehrer vortragen ſollten, Geſetze vorſchreiben wollte, wobey er ſich zugleich für einen Feind der ariſtoteliſchen Schriften erklärte, die nun in Frankreich bekannt und bewundert zu werden anfiengen.

Gilo, oder Wilhelm Präpoſitivus, gehört auch zu den Sententiariern des erſten ſcholaſtiſchen Zeitalters. Er war aus der Lombardey gebürtig. Daß er unter den Lehrern der Theologie zu Paris ſich ausgezeichnet haben müſſe, läßt ſich, wie wenig auch von den Umſtänden ſeines Lebens bekannt worden iſt, daraus abnehmen, daß er zur Würde eines Kanzlers dieſer Univerſität erhoben wurde, wozu man gemeiniglich Männer von vorzüglicher Einſicht, beſonders in die theologiſche Gelehrſamkeit, zu wählen pflegte. Auch er ſchrieb eine Summe, von welcher noch in verſchiednen engliſchen und franzöſiſchen Bibliotheken Handſchriften vorhanden ſind. Zuweilen wagte er Fragen, die vor ihm noch nicht entſchieden worden waren, wie aus der Summe des Thomas von Aquino erhellt, welcher die ſeinige einigemal anführt, obgleich in der Abſicht, ihn zu widerlegen. So hatte Präpoſitivus gleich im erſten Buche von Gott die Frage aufgeworfen: Ob auch die *Proprietates* in Gott, Gott wären? Der Ausdruck Proprietät bezeichnete ſchon bey den Alten nicht das, was wir denken, wenn wir eine Eigenſchaft Gottes nennen, wodurch er ſich als das höchſte Weſen von allen andern Weſen unterſcheidet, ſondern das, wodurch jede Perſon der Gottheit ſich von der andern unterſcheidet; ich wünſchte, das Wort Eigenheit im Deutſchen ſtets in dieſem Sinne nehmen zu dürfen. Dieſem Sprachgebrauche blieben auch die

Scholaſtiker getreu. Weil nun alles, was durch unſer Nachdenken in Gott von einander unterſchieden werden kann, es ſey nun Eigenſchaft oder Eigenheit, Gott iſt: So fragte Präpoſitivus, ob denn auch die Proprietäten Gott wären. Er behauptete den bejahenden Satz, und zwar wegen der höchſten und unendlichen Einfachheit Gottes. Daraus ſchloß er alſo: Der Vater hat von Ewigkeit her die Vaterſchaft, paternitatem; alſo iſt der Vater eine Proprietas; folglich iſt die Paternität, die der Vater iſt, Gott. Nun iſt die Paternität dasjenige, was den Grund enthält, warum der Vater Vater iſt, und nicht der Vater ſelbſt; alſo muß die Paternität eher als der Vater, oder nach dem Vater, oder der Natur nach zugleich, das heißt, Gott ſelbſt ſeyn. Hieraus aber machte er wieder den Schluß, daß man eigentlich keine Proprietäten in Gott annehme, oder wenn man dieſes Kunſtwort brauchte, ſagen möchte, das Abſtractum werde ſtatt des Concreti gebraucht, und Paternität für Vater geſetzt, weil man ſonſt Gefahr liefe, etwas zu behaupten, was der höchſten Einfachheit Gottes widerſtreite. Thomas antwortete hierauf, daß weil es uns unmöglich wäre, die höchſte Einfachheit des göttlichen Weſens mit unſerm Verſtande zu erreichen, wir uns Gott, und was wir von Gott erkennen, nach unſrer Art vorſtellen, und alſo eben ſowohl abſtracte Namen, wodurch die Beſchaffenheit eines Gegenſtandes bezeichnet wird, als concrete Namen brauchen dürfen, wodurch der Gegenſtand ſelbſt mit der Beſchaffenheit angezeigt werden ſoll, welche daran wahrgenommen werden kann. Präpoſitivus hatte behauptet, wenn man ſage: Die Vaterſchaft iſt Gott, ſo ſey das eben ſo zu verſtehen, als wenn man jemanden Eure Majeſtät, oder Gnaden nenne; denn dadurch wolle man bloß zu verſtehen geben, daß derjenige, dem man dieſen abſtracten

Namen

Namen ertheile, herrlich oder gütig ſey. Dieſer Behauptung widerſprach Thomas und bemerkte, daß, wofern man von der Paternitas des Vaters rede, man ſich dadurch hauptſächlich die Beſchaffenheit vorſtelle, die man an ihm, als einen ihm eignen Charakter, wahrnehme, welches nicht geſchehe, wenn man ihm den concreten Namen Vater beylege. Dieß müſſe geſchehen, um den Ketzern antworten zu können, wenn ſie fragen, wodurch Gott Vater ſey, worauf ſich nicht anders antworten laſſe, als: Durch ſeine Paternität, oder durch eben die Beſchaffenheit, die er haben muß, um Vater heißen zu können. Man mag über den Werth dieſer Frage und ihrer Entſcheidung urtheilen, wie man will; ſo viel erhellt immer daraus, daß Präpoſitivus zu den philoſophiſchen Theologen dieſer Zeit gehörte.

Unter die Freunde und Beförderer der ſcholaſtiſchen Theologie, wie ſie Peter Lombard vorgetragen hatte, gehörte in ihrem erſten Zeitalter auch Wilhelm, aus Auvergne gebürtig, welcher nach einer den Wiſſenſchaften ganz gewidmeten Jugend ſehr bald zum Biſchofe von Paris erwählt wurde, nachdem er vorher die Theologie mit Ruhm und Beyfall gelehrt hatte; ein Schriftſteller, welchem Trithem das Zeugniß giebt, daß er ſich durch ſeine Einſicht ſowohl in die Philoſophie, als in das kirchliche Syſtem vor vielen ſeiner Zeit ausgezeichnet habe. Die Dominicaner bemühten ſich, während ſeiner biſchöflichen Regierung, unter die ordentlichen Lehrer der Theologie aufgenommen zu werden; diejenigen, welche ſchon in dem Beſitze der academiſchen Lehrſtühle waren, und von ihnen verdrängt zu werden fürchteten, widerſetzten ſich ihnen; Wilhelm aber war ihr Freund und begünſtigte ihre Abſichten, wie eigennützig und ehrſüchtig auch dieſelben waren. Er konnte der menſchlichen Schwach-

heit nicht widerſtehen, nach welcher eine beleidigte Eigenliebe die Demüthigung derjenigen nicht ungern zu ſehen pflegt, welche nicht Ehrfurcht genug gegen ſie zu haben ſcheinen.

Einige ſcholaſtiſche Theologen behaupteten zu ſeiner Zeit verſchiedne Lehrſätze, die ihm wegen ihrer Abweichung von dem in den Schulen angenommenen Syſteme Irrthümer zu ſeyn ſchienen. Wider die gemeine Vorſtellung lehrten ſie: „Gott könne in ſeinem Weſen von „keinem Engel noch Menſchen geſehen werden; das gött„liche Weſen ſey zwar in dem Vater, dem Sohne, und „dem heiligen Geiſte Ein und Daſſelbe; allein in Anſe„hung der Form, die es im Vater und im Sohne hat, „ſey es nicht daſſelbe; auch nicht daſſelbe im heiligen Gei„ſte, ungeachtet dieſe Form das Weſen Gottes ſelbſt iſt; „der heilige Geiſt gehe, in ſo fern er die Liebe und das „Band der Perſonen in der Dreyeinigkeit iſt, nicht vom „Sohne, ſondern allein vom Vater aus. Weiter wa„ren ſie der Meinung, es gebe viele Wahrheiten, die „ewig wären, ohne Gott ſelbſt zu ſeyn; der erſte Anfang „aller Dinge, und die Schöpfung, als eine leidentliche „Veränderung betrachtet, ſey weder der Schöpfer, noch „das Geſchöpf; der erſte gefallne Engel ſey in dem erſten „Augenblicke ſeiner Erſchaffung gefallen, und allezeit böſe „geweſen; (eine Meinung, welche ſchon Pullein vor ih„nen behauptet hatte;) weder die verklärten Seelen, noch „ihre verklärten Körper würden mit den Engeln in dem „empyräiſchen Himmel, zu dem ſie nicht einmal die „Jungfrau Maria zulaſſen wollten, ſondern in dem Waſ„ſerhimmel, oder in dem cryſtalliniſchen über dem Fir„mamente ihre Wohnung haben; Engel könnten zugleich „an verſchiednen Orten, und folglich, wenn ſie wollten, „überall ſeyn.“ Endlich behaupteten ſie auch, „wer beſ„re

„re Naturgaben habe, müſſe nothwendig auch mehr „Gnade und Herrlichkeit erhalten; niemals habe der Sa„tan die Gnade gehabt, ſich im Stande der Unſchuld zu „erhalten; dieſe Gnade habe auch Adam nicht vor ſeinem „Falle gehabt.“ Alle dieſe Sätze wurden, ungeachtet einige ſchon von rechtgläubigen Lehrern behauptet worden waren, doch nunmehr von den meiſten Profeſſoren der Theologie für anſtößig und irrig erklärt. Wilhelm verſammelte dieſelben (im Jahr 1240), und unter ſeinem Vorſitze ward mit allgemeiner Zuſtimmung das Urtheil der Verwerfung über ſie ausgeſprochen, und befohlen, das Gegentheil davon in den Schulen zu lehren. Man ſollte faſt glauben und keinesweges zweifeln, daß Gott in ſeiner Subſtanz und Natur von den Engeln und von den verklärten Seelen geſehen werde; daß in dem Vater, in dem Sohne und in dem heiligen Geiſte auch in Anſehung der Form Ein und daſſelbe unendliche Weſen ſey; daß der heilige Geiſt, auch als die Liebe und die Verbindung der göttlichen Perſonen mit einander, nicht allein vom Vater, ſondern auch vom Sohne ausgehe; daß nur Eine Wahrheit von Ewigkeit her ſey, und daß dieſe keine andre, als Gott ſelbſt ſey. Man ſollte glauben und lehren, die Schöpfung, als eine leidentliche Veränderung, ſey die Creatur; der Satan ſey einmal gut und nicht gleich böſe geweſen, ſondern böſe geworden, als er geſündigt habe; nicht allein die Engel, ſondern auch die Seligen und ihre verklärten Leiber würden in Einem Himmel, in dem empyräiſchen, bey einander ſeyn, und beyde würden nur Eine geiſtliche Wohnung haben. Man ſollte lehren, daß die Engel nicht auf einmal an mehrern Orten, oder überall zugleich ſeyn könnten; daß ſie vielmehr in jedem Momente ihres Daſeyns auf einen gewiſſen und beſtimmten Ort eingeſchränkt wären, wie oft und ſchnell ſie auch denſelben verändern möchten; daß Gnade

und Herrlichkeit einem jeden nach dem, was Gott darüber vorher beſchloſſen und prädeſtinirt hätte, ertheilet würde; daß es allerdings weder dem Satan, noch den erſten Menſchen an der Gnade gefehlt habe, wodurch ſie ſich vor dem Falle bewahren konnten, ob ſie gleich nicht diejenige hatten, die zum Wachsthume im Guten nöthig war. Zugleich als dieſe Artikel für Artikel des Glaubens erklärt wurden, mußte ein Wilhelm, welcher Biſchof zu Conſtanz werden ſollte, einen Satz öffentlich zurücknehmen, wodurch er dem freyen Willen das natürliche Vermögen, Gnade anzunehmen, zwar zugeſchrieben, aber zugleich behauptet hatte, daß es ein unwirkſames Vermögen geweſen ſey, welches man für falſch halten müßte, weil alle Getauften daſſelbe hätten, und es folglich blos des Menſchen eigne Schuld wäre, wenn er nichts damit wirke und ausrichtete.

So eifrig bewies ſich dieſer Biſchof in ſeiner Sorge für die Erhaltung des gemeinen Lehrbegriffes, um den er ſich auch durch verſchiedne Schriften verdient zu machen ſuchte. Einige ſeiner vornehmſten Arbeiten war eine Abhandlung vom Glauben und von den Geſetzen. Nachdem er zuförderſt gezeigt hatte, daß die Erkenntniß der wahren Religion die beſte und vortrefflichſte Wiſſenſchaft wäre, ſuchte er zu beweiſen, daß der Glaube der Grund der Religion ſey und in der Ueberzeugung von der Wahrheit aller der Lehren beſtehe, die Gott ſelbſt uns geoffenbaret hat; die folglich darum geglaubt werden müſſen, ob wir gleich zu keiner vollkommnen Einſicht in dieſelbe zu gelangen vermögen. Hierauf zeigt er die wahren Urſachen alles Irrthumes und alles Unglaubens. Dieſe ſind keine andern, als die Unwiſſenheit, worinnen wir über den wahren Umfang unſrer Erkenntniß uns befinden, die Abneigung von dem, was wir glauben ſollen;

die

die Subtilität, welche den Lehren des Glaubens eigen iſt, und ihre Hoheit; die Thorheit der Menſchen, das mit ihrem Verſtande einſehen zu wollen, was ſich doch nicht begreifen läßt; der Mangel augenſcheinlicher Beweiſe, und die Trägheit, Gott um ſeinen Beyſtand zur Erkenntniß der Wahrheit anzurufen. Wer im Stande zu ſeyn glaubt, ſagt er, alles zu begreifen, der hält es nicht für nöthig, das zu glauben, was er nicht begreifen kann. Wer mit Eigenſinn an ſeinen eignen Meinungen hängt, mag nicht einmal an diejenigen denken, die ein andrer weiß. Wie kann aber jemand einen Gegenſtand zu ſehen bekommen, wenn er die Augen davon abwendet? Wie weit muß nicht der in ſeiner Erkenntniß zurückbleiben, der nichts glauben will, was er nicht mit ſeinen eignen Augen ſehen kann? Wer wollte nicht eines Menſchen ſpotten, der ſich einbildete und behaupten wollte, daß er einen eben ſo weit dringenden und ſcharfen Blick hätte, als ein Adler? Glauben muß man; aber man muß ſich mit den Gründen und Beweiſen des Glaubens bekannt machen, die gleichſam die Stufen ſind, auf denen man zu einem erhabnen Orte hinaufſteigt. Er unterſcheidet zwo Arten von Glaubensartikeln von einander; diejenigen, welche den Grund des Glaubens ausmachen, die conſtitutiven, wozu er den Glauben an das Daſeyn Gottes und die Dreyeinigkeit rechnet, und diejenigen, die daraus hergeleitet werden, die conſecutiven, welches alle Lehren ſeyn ſollen, die Gott ſeiner Kirche geoffenbaret hat. Alle dieſe Artikel machen nur Einen Glauben aus. Seiner Meinung nach iſt die Anzahl derſelben beſtimmt; denn eine gar zu große Anzahl von Glaubensartikeln würde der Menſch nicht ertragen können.

Von dem Glauben wendet er ſich zu den göttlichen Geſetzen, dem natürlichen, und dem moſaiſchen, be-

ſtreitet die Geſetze der mahometaniſchen Religion und diejenigen, welche der Meinung waren, daß jedermann in ſeiner Religion ſelig werden könne, widerlegt alle Arten von Abgötterey, und kömmt darauf zur chriſtlichen Religion, als zu einem neuen Geſetze. Er beweiſet die Nothwendigkeit dieſes neuen Geſetzes, und erklärt ſeinen Sinn und die Art der Verehrung Gottes, die es vorſchreibt. Hierauf folget eine lange Abhandlung von den Tugenden, ſowohl von den natürlichen, als von denen, welche Wirkungen der Liebe und Gnade Gottes ſind. Er läßt eine nach der andern vor ſeinem Leſer vorüber gehen, preiſet jede, beſchreibet ihre Vortheile und Wirkungen, und dann auch die verſchiednen menſchlichen Laſter, wo er denn ausführlich von der Erbſünde handelt.

Die Folge dieſer Betrachtung iſt eine Abhandlung von den Verſuchungen zur Sünde und von den Mitteln, denſelben zu widerſtehen; noch eine von dem Verdienſte der guten Werke und ihren Belohnungen in dieſem Leben, wie auch eine von den Belohnungen, welche die Heiligen im künftigen Leben zu erwarten haben. In einer andern beweiſet er die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele mit philoſophiſchen Gründen, wobey er von den Seelen der Thiere handelt, die er für materiell erklärt. Alle dieſe Abhandlungen machen Ein Werk aus, und hängen durch verſchiedne Arten von Uebergängen mit einander zuſammen. Seine Abhandlung von den Sacramenten iſt mehr praktiſch, als ſcholaſtiſch. Seine Abhandlung von der Menſchwerdung iſt es mehr. Wenn man noch damit ſeine weitläuftige Schrift über das Univerſum verbindet, worinnen er von den Urſachen der Welt, von ihrer Schöpfung, von den Geſchöpfen, von der Dauer der Welt, von dem zukünftigen Gerichte, von dem künftigen Leben der Seligen, und von den Strafen der Verdammten,

dammten, von der göttlichen Vorſehung, wodurch die Welt regiert wird, und beſonders auch in einem zweyten Theile von der geiſtlichen Welt, von den Engeln, von den Teufeln, von den Seelen, von ihrer Natur, von ihren Eigenſchaften, Wirkungen und Erſcheinungen sehr ausführlich handelt: So überſieht man mit Einem Blicke alles, was Wilhelm ſowohl über den Glauben, als über die Moral des Chriſtenthumes geſchrieben hat. Alle dieſe Schriften machen den erſten Theil ſeiner Werke aus, deren vollſtändigſte Sammlung wir einem pariſiſchen Theologus, Blaſius Ferronius, zu danken haben, der ältern und einzelnen Ausgaben ſeiner Schriften nicht zu gedenken. Ich übergehe diejenigen Aufſätze, die in dem zweyten Theile enthalten ſind; denn von einigen iſt ungewiß, ob ſie ihn zum Verfaſſer haben; andre ſtehen in keiner nahen Verbindung mit der Geſchichte der ſcholaſtiſchen Theologie; einige ſind geiſtliche Reden; einige bloß Fragmente ſeiner Auslegungen verſchiedner Bücher der heiligen Schrift. Aus dieſer Anzeige erhellet, daß Wilhelm zu den arbeitſamſten Schriftſtellern ſeiner Zeit gehörte. Seine Schreibart iſt ungekünſtelt, natürlich und verſtändlich, weniger barbariſch, als die Schreibart der meiſten Scholaſtiker ſeines Zeitalters, weil er ſich weniger mit metaphyſiſchen Fragen abgiebt, als andre. Zuweilen widerlegt er den Ariſtoteles, welcher zu ſeiner Zeit geſchätzt zu werden anfieng, und zog ihm Platons Meinungen vor. Mit den übrigen Schriften des Heidenthums war er gleichfalls mehr bekannt, als ſeine Zeitgenoſſen; auch ſcheint er mehr die Schrift geleſen, und mehr über ihren Sinn nachgedacht zu haben, als andre; mit den ältern Vätern hingegen war er weniger bekannt.

Was **Wilhelm** in Frankreich zur Empfehlung der beſcheidnern ſcholaſtiſchen Theologie in Frankreich that,

daſſelbe

daſſelbe that in Engelland Robert, aus Stradbrook, in der Provinz Lincoln gebürtig, und wegen ſeiner äuſſerlichen Geſtalt Groſthead, oder Großkopf genannt. Zuerſt hatte er zu Oxford, und darauf zu Paris ſtudirt, und hier die neuere Theologie ſowohl von ihrer nachtheiligen, als von ihrer vortheilhaften Seite kennen gelernt. Nach ſeiner Zurückkunft in ſein Vaterland wurde er Archidiaconus zu Leiceſter, und folgte im Jahr 1735. dem Biſchofe zu Lincoln, Hugo von Welle, in ſeinem Amte, worinnen er ſich den Eingriffen des römiſchen Stuhles und der Mönche in die Vorrechte der Biſchöfe mit einer bewundernswürdigen Freymüthigkeit widerſetzte. Dieſe Widerſetzung macht dem Charakter ſeines Geiſtes und ſeines Herzens ſo viel Ehre, daß ich ſie um ſo viel weniger mit Stillſchweigen übergehen kann, je ſeltner die Beyſpiele eines ſolchen Muthes in dieſen Zeiten ſind. Innocentius der vierte hatte einen jungen Italiener, Friedrich, der ſein Neffe war, zum erſten Canonicate ernannt, das in der Kirche von Lincoln erledigt werden würde. Der Befehl dazu war an den Archidiaconus von Canterbury, und an ſeinen Geheimſchreiber Innocentius in Engelland gerichtet, die ihn dem Biſchofe Robert zur Befolgung bekannt machten. Dieſer antwortete, er gehorchte den Befehlen des heiligen Stuhles zwar gern und mit Ehrfurcht, aber er würde ſich allen Befehlen widerſetzen, die nicht wahrhaftig apoſtoliſch wären. Dafür könnten ſolche Befehle nicht angeſehen werden, welche der Lehre Chriſti und ſeiner Apoſtel zuwider wären; und von der Art wäre der Innhalt des an ihn gerichteten Schreibens. Erſtlich müßte er die darinnen vorkommende Clauſel non obſtante, die in ſo vielen andern ähnlichen Befehlen auch vorkäme, für eine Sündfluth von Unſtatthaftigkeit, Kühnheit und Vermeſſenheit, und eine Quelle der Lügen und des Betrugs halten; zweytens

tens gäbe es nach dem Verbrechen Lucifers und des Antichriſts kein gröſſres Verbrechen, und nichts, das der Lehre der Apoſtel und des Evangelii mehr zuwider; das Jeſu Chriſto misfälliger wäre, und mehr verabſcheuet zu werden verdiente, als Seelen dadurch zu verderben, daß man ſie ihres rechtmäßigen Hirten beraubte, welches geſchähe, wenn diejenigen, denen die Einkünfte ihrer Seelſorger ertheilt würden, ſich nicht im Stande befänden, ihrem Amte vorzuſtehen. Unmöglich könnte der heilige apoſtoliſche Stuhl zu Rom, der ſeine Gewalt von Chriſto zum Baue und nicht zur Niederreißung ſeiner Kirche empfangen hätte, eine ſo verabſcheuungswürdige, dem Beſten des menſchlichen Geſchlechts ſo nachtheilige Handlung vornehmen wollen; denn das würde der offenbarſte Misbrauch ſeiner Gewalt ſeyn. Solchen Befehlen könnte man nicht gehorchen; man würde ſich ihnen widerſetzen müſſen, wenn ſie auch von dem erſten und höchſten Engel herkämen. Sie nicht befolgen, wäre wahrer Gehorſam. Deswegen behauptete er, daß die Commiſſarien des Papſtes nichts wider ihn thun könnten. Als dieſes Schreiben, welches uns Matthäus von Paris in ſeiner Geſchichte aufbehalten hat, nach Rom kam, wurde der Pabſt zu einem ſo heftigen Zorne dadurch gereizt, daß er ſich nicht enthalten konnte, in die härteſten Worte wider ihn auszubrechen. Wer iſt, ſagte er in ſeinem Unwillen, dieſer alberne, dreiſte, unverſchämte Greis, welcher ſich unterfangen darf, unſer Verfahren auf eine ſo vermeſſene Weiſe zu beurtheilen? Beym heiligen Petrus und Paulus, wenn ich nicht Mitleiden mit ſeiner Einfalt hätte, ich wollte ihn zur Fabel und zum warnenden Beyſpiele für die ganze Welt machen! Iſt der König von Engelland nicht unſer Vaſall, oder vielmehr unſer Sclave, der ihn auf den erſten Wink von uns ins Gefängniß werfen und mit Schande bedecken

kann?

kann? Innocentius der vierte hätte vielleicht ſeinem Zorne einen freyen Lauf gelaſſen. Allein die Cardinäle ſtellten ihm vor, es wäre nicht gerathen, etwas wider den Biſchof vorzunehmen; er hätte das Recht für ſich; er wäre ein ſehr katholiſcher und heiliger Biſchof; er hätte mehr Frömmigkeit und Religion, als ſie alle mit einander; alle Kirchen in Frankreich und Engelland bezeugten daſſelbe von ihm. Die Wahrheit ſeines Schreibens, fuhren ſie fort, könnte ſehr viele wider den römiſchen Stuhl aufbringen; er würde für einen großen Philoſophen gehalten; er verſtünde die lateiniſche und die griechiſche Sprache; er wäre ein großer Eiferer für die Gerechtigkeit, wäre ein berühmter Lehrer der Theologie geweſen, hätte mit Beyfall geprediget, und führte das unſträflichſte Leben. Sie riethen alſo dem Papſte, ſeinen Unwillen zu unterdrücken und ſich nicht merken zu laſſen, daß er ein ſolches Schreiben erhalten hätte. Indeß wurde Robert dieſer Vorſtellungen ungeachtet, doch nach einem andern engliſchen Geſchichtſchreiber, in den Bann gethan, ließ ſich aber dadurch nicht ſchrecken, ſondern ſtarb in ſeiner Meinung, die er auch einem Dominicaner erklärte, daß er es für eine Ketzerey hielt, die Sorge für Seelen einem Knaben anvertrauen zu wollen, und zu den Unordnungen der Großen feigherzig und muthlos ſtill zu ſchweigen. So viel Ehre dieſe Begebenheit ſeinem Herzen macht, ein ſo lautredender Beweis iſt ſie auch, daß er wegen ſeiner Einſicht in die Philoſophie, und die Theologie, und ſelbſt wegen ſeiner übrigen Gelehrſamkeit in einem allgemeinen Anſehen ſtand. Daß er in der Theologie wie in der Philoſophie die dialektiſche Lehrart liebte, das würde man, wenn man es auch nicht aus den Schriften vermuthen könnte, die er in dieſen ſo dialektiſchen Zeiten ſchrieb, doch aus dem merkwürdigen Geſpräche wiſſen können, das er mit dem Magiſter Johannes

hannes vom heiligen Aegidius, einem Dominicanermönche, noch auf ſeinem Sterbebette hielt. Dieſer Schwanengeſang, wenn ich die Ermahnung eines ſterbenden Biſchofes an einen Mönch ſo nennen darf, beſteht faſt aus lauter Syllogismen. Er ſprach mit ihm über das Verfahren des Papſtes Innocentius des vierten, und zugleich von der böſen Gewohnheit der Bettelorden, den Großen der Erde die Wahrheit nicht ſagen zu wollen. Deswegen, ſagte er, halte ich dich, lieber Bruder, und deine Brüder für offenbare Ketzer. Denn was iſt Ketzerey? Sage mir die Definition davon. Der Bruder Johannes ſtockte ein wenig in der Antwort, und konnte ſich nicht ſogleich auf die eigentliche Erklärung beſinnen. Sogleich erklärte ihm der Biſchof, was Häreſis, nach der Bedeutung des griechiſchen Wortes, ſey. Es iſt, ſagte er, eine Wahl, die ſich bloß auf menſchliche Meinung gründet, der Schrift zuwider iſt, öffentlich gelehrt und hartnäckig vertheidiget wird; αἵρεσις auf Griechiſch und electio auf Lateiniſch. Darauf fuhr er fort, und tadelte die römiſchen Prälaten, daß ſie ihren Anverwandten, denen es an Jahren und Weisheit fehlte, gleichwohl die Sorge für die Seelen der Menſchen anvertrauen wollten. Die Sorge für Seelen einem Knaben anzuvertrauen, iſt die Wahl eines Prälaten nach menſchlichem Geiſte und Sinn, um des Fleiſches, oder um irrdiſcher Abſichten willen; folglich iſt ſie der heiligen Schrift zuwider, die für die Heerde keine Hirten haben will, welche die Wölfe nicht abhalten können; dieſe wird öffentlich gelehrt; denn ſie iſt durch ein unterzeichnetes und verſiegeltes Schreiben bekannt gemacht worden; ſie wird auch hartnäckig vertheidigt; denn wenn jemand widerſprechen will, ſo wird er ſuſpendirt; er wird excommuniciret, und der heilige Krieg wird wider ihn geprediget: Auf wen ſich alſo die ganze Beſchreibung der Ketzerey paſſet, der iſt ein Ketzer.

Jeder Gläubige nun muß ſich jedem Ketzer ſo gut widerſetzen, als er kann; wer alſo das Vermögen hat, zu widerſprechen und nicht widerſpricht, der ſündigt und begünſtigt die Ketzerey, nach dem heiligen Gregor, welcher ſagt: Der ſey heimlicher Theilnehmung daran verdächtig, der einem offenbaren Verbrechen ſich nicht widerſetzt. Nun ſind ſowohl die Franciſcaner, als die Dominicaner zu einem ſolchen Widerſpruche verbunden, da ſie ſich zumal durch ihr Gelübde zum Predigen verpflichtet haben, und es nun mit Freymüthigkeit thun können, weil ſie ſich freywillig einer beſtändigen Armuth unterworfen haben; folglich ſündigen ſie nicht allein, ſondern haben auch, wie der Apoſtel ſagt, Wohlgefallen an denen, die ſolches thun. Daraus folget denn unwiderſprechlich, daß der Papſt, wenn er nicht von ſeinem Vorhaben abläßt, und die Mönche, wenn ſie ſich nicht geſchäfftiger bezeigen, ihn davon abzuhalten, Ketzer, und eines beſtändigen Todes ſchuldig ſind. Wen ſeine Begierde, zu ergotiren, auch in den letzten Stunden ſeines Lebens nicht verläßt, von dem kann man wohl glauben, daß er es in ſeinem Leben, in ſeinen Vorleſungen, in ſeinen Schriften, und in ſeinen Predigten noch mehr werde gethan haben. Man hat beym Cave, beym Budin, und beym Wharton bloß die Titel ſeiner Werke, welche theils philoſophiſchen, theils theologiſchen Innhaltes ſind. Aus einem kleinen Fragmente aus ſeinem Buche von geſetzlichen Dingen ſieht man, daß er, gleich andern Scholaſtikern, viel auf den Grund der Congruenz eines Dinges mit den göttlichen Eigenſchaften, mit ſeiner Vorſehung, Regierung, oder Zulaſſung gebaut habe, worauf alle Scholaſtiker ſo viel baueten. Er überſetzte das Teſtament der zwölf Patriarchen aus dem Griechiſchen, ſchrieb über die myſtiſche Theologie des Pſeudodionyſius Areopagita, Erklärungen

über

über des Ariſtotelis Analytica, über die Sphäre, über die Artikel des Glaubens, über die Erbſünde, über den Satz, daß Gott die Form aller Erſchaffenen ſey, über die Ordnung, wie alle verurſachten Dinge aus Gott entſprungen ſind, über die Erbſünde, über die Menſchwerdung; dazu eine Menge Reden und Briefe; andrer kleinen exegetiſchen Schriften und ſolcher Abhandlungen, die zur Sittenlehre und Paſtoral gehören, nicht zu gedenken. Man findet beym Oudin, der in ſeinem Verzeichniſſe kirchlicher Scribenten eine beſondre Abhandlung von ihm eingerückt hat, und beym Wharton ein vollſtändiges Verzeichniß aller ſeiner Arbeiten, die in dem Staube engliſcher und franzöſiſcher Bibliotheken vergraben liegen, und ohne Schaden der Welt auch daſelbſt, als in einem ehrlichen Begräbniſſe, vermodern können, ob er gleich ſelbſt, beſonders wegen ſeiner freymüthigen Art zu denken, und wegen ſeiner rühmlichen Abſicht, zu ſeiner Zeit, nach ſeinem beſten Vermögen Erkenntniß und Tugend zu verbreiten, des Andenkens ſeiner Nachwelt nicht unwürdig iſt.

Ich hätte, um die Zahl derjenigen zu vermehren, welche Peter Lombards Lehrbuch theils in Achtung gebracht, oder ſein Anſehen immer mehr befördert haben, einen Canonicus von Rheims, Petrus von Riga, den Hugo Ethrianus, der ſich durch ein Werk wider die Griechen um die occidentaliſche Kirche verdient zu machen ſuchte, einen berühmten Lehrer der pariſiſchen Univerſität, Johann Beleth, den Kanzler derſelben, Stephanus Langthon, dem man nachrühmt, daß er in der peripatetiſchen Philoſophie nicht ſeines Gleichen gehabt habe, und den General der Dominicaner, Raimund von Penna forti, einen großen Canoniſten und harten Verfolger der Ketzer, als berühmte Beförderer der neuern Theologie anführen können. Denn ſie werden alle als

große und ausnehmende Theologen ihrer Zeit gerühmt. Allein man weiß zu wenig von ihren Schriften, als daß man es nicht bey der bloßen Anzeige ihrer Namen bewenden laſſen ſollte.

Von einigen Theologen im erſten Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie, welche grober Vergehungen wider die Religion und atheiſtiſcher Meinungen beſchuldigt worden ſind.

Die ſcholaſtiſche Theologie hatte durch ihre eben ſo gelehrten, als beſcheidnern Freunde und Beförderer einen ſehr glücklichen Fortgang. Gleichwohl hätten einige ihrer eifrigern Anhänger durch das Aufſehn, das ſie mit ihrem Vortrage derſelben zu machen ſuchten, derſelben leicht ſehr nachtheilig werden können. Der Ruf neuer Syſteme iſt eine zärtliche Pflanze. Sie kommt in Gefahr, zu verwelken, ſo bald ſie ohne Noth den unfreundlichen und rauhen Winden der Eiferſucht und beſonders der Verläumdung ausgeſeßt wird. Es fanden ſich aber unter den Scholaſtikern des erſten Zeitalters einige, die dieſes nicht fürchteten. Sie betraten mit dem gröſſern Haufen dieſen neuen Weg zum Beyfalle und zur Ehre; aber ſie ſuchten auch ſich durch die Kühnheit, womit ſie darauf wandelten, und dadurch, daß ſie ihre berühm-

rühmteſten Vorgänger noch an Spitzfündigkeit und Scharfſinn übertreffen wollten, auszuzeichnen, und ſie zu verdunkeln. Oft ſieht ſich eine ſolche Kühnheit mit einem ſchicklichen Erfolge gekrönt; oft hingegen erliegen auch diejenigen, die ſich von ihr hinreißen laſſen, entweder in dem ungerechten Kriege, den ſie anfangen, oder unter den Pfeilen der Verläumdung, die wider ſie abgedrückt werden. Dieß erfuhren in dieſen Zeiten beſonders **Simon von Tornay**, **Almaricus von Bena** und **David von Dinanto**, welcher die atheiſtiſchen, oder, wenn man will, die ſpinoziſtiſchen Irrthümer erneuert und vertheidigt zu haben, beſchuldigt wurde, die Almarichen ſeinem Lehrer, beſonders nach ſeinem Tode beygemeſſen wurden.

Simon, ein Geiſtlicher von Tornay, oder vielleicht Therway genannt, wie andern wahrſcheinlicher iſt, aus Engelland gebürtig, lehrte im Anfange des dreyzehnten Jahrhundertes in den Schulen zu Paris ſowohl die Dialektik, als die Theologie mit einem großen und ausgezeichneten Beyfalle. Er erklärte ſich, wie Heinrich von Gand bemerkt, für einen eifrigen Verehrer des Ariſtoteles, deſſen Schriften nun von allen denen bewundert zu werden anfiengen, die in der gelehrten Welt vor andern zu ſchimmern wünſchten. Auch er glaubte, die Meinungen dieſes Philoſophen und ſeine Lehrart in ſeinen Vorleſungen über die Theologie auf die Lehren derſelben anwenden zu müſſen. Niemand hatte, nach dem Urtheile ſeiner Zeitgenoſſen, den Gebrauch der dialektiſchen Spitzfindigkeit in der Religion weiter getrieben, als er. Er warf Fragen über Fragen auf, wenn er eine theologiſche Materie abhandelte. Jede war immer bedenklicher, als die andre; jede ſchien ſchwerer und unauflöslicher zu ſeyn, als die andre. Er wußte diejenigen Meinungen, die dem Lehrbegriffe der Kirche entgegen waren,

in einem ſo blendenden Lichte zu zeigen, und jeden Irrthum mit ſo ſcheinbaren und täuſchenden Gründen zu beſtätigen, daß ſeine Zuhörer ſehr oft über die Wahrheit in Sorgen geriethen, und befürchteten, entweder, daß ihr Lehrer ein Ketzer ſeyn, oder ſie zu Ketzern machen möchte. Allein Simon beſaß in der Kunſt, gordiſche Knoten zu knüpfen, und in der Kunſt, ſie, ohne ſie zu zerhauen, auch wieder aufzuknüpfen, eine gleiche Geſchicklichkeit und Fertigkeit. Was er künſtlich zuſammenverwirret hatte, wußte er noch künſtlicher wieder auseinander zu wickeln, und waren ſeine Zuhörer erſtaunt und beſtürzt, wenn der Irrthum in ſeinem Vortrage die Geſtalt der Wahrheit anzunehmen, oder doch der Wahrheit unbeantwortliche Zweifel entgegen zu ſetzen ſchien: So erſtaunten ſie noch vielmehr, wenn er der bedrängten Wahrheit zu Hülfe eilte, den Irrthum von ſeinem verblendenden Scheine wieder entkleidete, ihm den Sieg, den er, dem Anſehn nach, ſchon über ihre Widerſacherinn davon getragen hatte, entriß, und das Gebäude der Wahrheit auf Grundpfeiler aufzuführen wußte, die nicht erſchüttert werden könnten. Wir haben keine ſeiner Schriften im Drucke, um daraus urtheilen zu können, ob er wirklich ſo gar ſpitzfündig und ſcharſinnig geweſen ſey, als man ihn beſchrieben hat; man findet indeß doch viele in den franzöſiſchen und engliſchen Bibliotheken. Die merkwürdigſten ſind eine theologiſche Summe über Lombards Lehrſätze; verſchiedne theologiſche Quäſtionen; eine Auslegung des athanaſianiſchen Symboli; ein Commentar über des Boethius Bücher von der Trinität, wie auch Unterweiſungen über die heilige Schrift, woran die Dialektik unſtreitig mehr Antheil gehabt hat, als die Sprachkunde. Wäre ein ſolcher Gelehrter durch ſeine Spitzfündigkeit auf Abwege verleitet worden; hätte er ſeinen Ariſtoteles oft übel verſtanden, und noch öfter übel und

zur Unzeit auf die Religion angewandt: Wer könnte ſich darüber verwundern? Allein wer wird es auch unglaublich finden, daß er durch ſeine beſondern Gaben die Eiferſucht ſeiner Zeitgenoſſen wider ſich gereizt habe, wenn er zumal mit den übrigen Theologen zu Paris ſich den Dominicanern widerſetzte, die wider ihren Willen und ſelbſt wider den Geiſt ihres Ordens unter die Lehrer der Theologie bey der Univerſität aufgenommen zu werden geſucht, und auch ſchon unter dem Beyſtande des römiſchen Stuhles und ſeines Legaten eine ordentliche theologiſche Lehrſtelle zu erbeuten gewußt hatten? Was koſtet es dem gekränkten Neide, den Ruf eines gehaßten und gefürchteten Nebenbuhlers durch eine Verläumdung zu erniedrigen, oder auch einen ihn treffenden unangenehmen Vorfall ſo zu erzählen, und ſolche Umſtände hinzu zu dichten, daß er zu ſeiner Verkleinerung gereichen, oder ſogar einen allgemeinen Abſcheu an ihm erregen könne?

Von dieſer Art iſt ganz offenbar dasjenige, was Thomas von Chantpre, ein Schüler des Thomas von Aquino, oder ein Mitſchüler deſſelben, unter Albert dem Groſſen in ſeinem zweyten Buche, dem er die Ueberſchrift von den Bienen gegeben hat, von dieſem berühmten Scholaſtiker zu Paris erzählt. Nach ſeiner Erzählung hatte Simon die Frechheit gehabt, in ſeinen Vorleſungen die Stifter der jüdiſchen und der chriſtlichen Religion dem Stifter der mahometaniſchen an die Seite zu ſetzen, und ſie mit einer Ruchloſigkeit, die ſich nicht einmal ein Jamblichus oder Porphyrius unter den Heiden erlaubt hatte, für Betrüger des menſchlichen Geſchlechtes zu erklären; eine Läſterung, die man in eben dieſen Zeiten dem Kaiſer Friedrich dem zweyten, und ſeinem Kanzler, Peter von Vineis andichtete. Kaum war dieſe Läſterung über Simons Lippen gegangen, als er plötzlich von der

fallenden Sucht, wie von einem Wetter ergriffen, zur Erde niederfiel, und mit einem gewaltigen Brüllen auf einmal Verſtand und Sprache verlor, ſich auf nichts mehr beſinnen, auch nichts mehr nennen konnte, als eine Aleis, mit der er in einem ſtrafbaren Umgange gelebt haben ſollte. In dieſem Zuſtande blieb er bis an ſeinen Tod, und ward alſo ein ſchreckendes Beyſpiel für alle, welche die Philoſophie und Gelehrſamkeit des Heidenthums zur Beſtreitung der chriſtlichen Lehre mißbrauchten. So Cantapratanus! Matthäus von Paris erzählt eine andre Geſchichte, die aber von keinem beſſern Gehalte iſt. Simon ſollte einmal vor ſeinen Zuhörern, deren Zulauf ſo groß war, daß ſein Hörſaal ſie nicht alle faſſen konnte, über die Lehre von der Dreyeinigkeit geleſen, und nach der Gewohnheit der Scholaſtiker ſich auf ſo viele Fragen, Zweifel, Schwierigkeiten und Einwürfe eingelaſſen haben, daß endlich die Stunde verfloſſen wäre, ohne daß alle die Zweifel hätten aufgelöſt und dieſe Einwürfe beantwortet werden können. Die Zuhörer erwarteten, nach der Legende, die folgende Stunde mit der äußerſten Ungeduld und Begierde, um zu ſehen, wie Er dieſe in ihren Augen unauflöslichen Schwierigkeiten heben und beantworten würde. Dieß that er in der folgenden Vorleſung, und zwar mit einer ſolchen Gelehrſamkeit und Scharfſinnigkeit, daß ſeine Zuhörer dadurch in ein noch größres Erſtaunen geſetzt wurden, voll Verwunderung zu ihm giengen, und da ſie keine Sylbe von ſeinem Vortrage zu verlieren wünſchten, ihn erſuchten, daß er ihnen ſeine ſo gelehrten Antworten auf die Einwürfe wider die Lehre von der Dreyeinigkeit zum Nachſchreiben vorſagen möchte. Hier konnte er, wie es heißt, dem Schwindel von Eitelkeit, ſich für eine ſolche Stütze des kirchlichen Lehrbegriffes gehalten zu ſehen, nicht widerſtehen. Er rühmte ſich ſelbſt auf eine freche Weiſe der

Ver-

Verdienſte, die er um das Chriſtenthum hätte. Es iſt nicht möglich, die anſtößigen Worte, die ihm in den Mund gelegt wurden, zu wiederholen. Genug, er gab, der Sage nach, ſeinen Zuhörern deutlich genug zu verſtehen, daß es ihm ein Leichtes wäre, die Lehre Chriſti mit noch ſtärkern Waffen zu beſtreiten, als diejenigen geweſen wären, womit er ſie vertheidiget hätte. Dieß ſollte er kaum geſagt haben, als ihm auf einmal Beſinnung und Rede vergangen wäre. Er hätte ſich auf nichts mehr beſinnen können, und von ſeinem Sohne nach und nach wieder die Buchſtaben, das Vater unſer, und den Glauben erlernen müſſen. So erzählt Matthäus von Paris eine Begebenheit, von welcher der Biſchof Nicolaus von Dunelm ſelbſt ein Augenzeuge geweſen ſeyn wollte. Die Verſchiedenheit, die in beyden Erzählungen herrſcht, iſt Beweis genug, daß weder die eine noch die andre einigen Glauben verdient. Es iſt nicht unglaublich, daß Simon einmal, und zwar in einer ſehr dialektiſchen Vorleſung, vielleicht auch über die Lehre von der Dreyeinigkeit, vom Schlage gerührt worden iſt, wovon ſogar der Biſchof von Dunelm Augenzeuge geweſen ſeyn kann. Daß aber die Verbrämungen eines ſolchen Zufalls, wenn er ſich zugetragen hat, bloße Kloſtermährchen ſind, das iſt eben ſo glaublich. Denn Heinrich von Gand, der ihn ſelbſt kannte, erzählt zwar, daß er, wegen ſeiner großen Liebe zum Ariſtoteles, der Ketzerey beſchuldigt worden ſey, aber er erwähnet nichts von dieſem außerordentlichen Vorfalle, welches er gewiß nicht unterlaſſen haben würde, wenn ſeine plötzliche Krankheit ein ſo ſichtbares Gericht wider ſeine Ruchloſigkeit geweſen wäre, als ſie nach jenen Erzählungen geweſen ſeyn müßte. Fabeln dieſer Art wider die ordentlichen Lehrer der Theologie, die keine Mönche unter ſich aufnehmen wollten, konnten bey dem großen Haufen, auf Augenblicke zum wenigſten, eine

vortheilhafte Wirkung für die Dominicaner thun. Gab es in der theologiſchen Facultät zu Paris ſolche ketzeriſche, ſolche ruchloſe Lehrer, deren Verwerfung vom Himmel ſo ſichtbar bezeichnet wurde: Was konnte denn Heilſamers für die Kirche geſchehen, als wenn jene von der Univerſität verwieſen, die theologiſchen Lehrämter aber ſo frommen, ſo ſehr für das Beſte der Seelen beeiferten und zugleich ſo gelehrten Mönchen anvertrauet würden, als die Dominicaner und Franciſcaner waren? Jedoch, wie abſichtlich auch dieſe Erdichtung war: So veranlaßte ſie doch keine Verfolgung dieſes Theologen. Das Fabelhafte und die feindliche Abſicht davon waren vermuthlich ſo auffallend, daß Simon nicht allein, ſo lange er lebte, ſich in der Achtung erhielt, die er ſich durch ſeine philoſophiſchen und theologiſchen Kenntniſſe erworben hatte, ſondern auch nach ſeinem Tode vor aller öffentlichen Beſchimpfung geſichert blieb. *)

So glücklich war Almaricus, oder Amalricus von Bena, aus dem Kirchenſprengel von Chartres gebürtig, nicht geweſen. Die Natur ſchien ihn für ein Zeitalter gebildet zu haben, worinnen jeder, wer an ſpitzfündigen Fragen und Unterſuchungen Geſchmack fand, leicht für einen großen und bewunderswürdigen Geiſt gehalten zu werden hoffen konnte. Er hatte, ſeitdem er zu Paris die Theologie lehrte, immer das Sonderbare geliebt, nicht nur in ſeinen philoſophiſchen und theologiſchen Meinungen, ſondern auch in der Art ſeines Vortrages. Welcher alten philoſophiſchen Secte er zugethan geweſen ſey, läßt ſich ſchwerlich entſcheiden, da keine ſeiner Schriften auf die Nachwelt gekommen iſt. Jacob Thomaſius, den, meiner Einſicht nach, in der Geſchichte der

*) Du Boul. H. U. P. t. III. p. 8.

der ſcholaſtiſchen Philoſophie an der richtigen Beurthei-lung ihrer Quellen und auch ihrer Meinungen noch niemand von den Neuern übertroffen hat, glaubt, und ich halte ſein Urtheil für gegründet, daß Almaricus ſeine beſondern Sätze, um welcher willen er mit ſeinem Schüler, David von Dinanto, unter die Spinoziſten vor dem Spinoza gerechnet worden iſt, aus den Schriften des Pſeudodionyſius, und beſonders aus dem Werke des Johannes Erigina im neunten Jahrhunderte, über die Natur aller Dinge, gelernt habe; denn in dieſem Werke findet man eben die Meinungen, die ihm ſeine Zeit und Nachwelt zur Ketzerey angerechnet hat. War dieß die Quelle, woraus er geſchöpft hat, ſo ſind ſeine Irrthümer mehr der neuplatoniſchen Philoſophie, welche die Mutter der in der Stille der Klöſter herrſchenden myſtiſchen Theologie war, als der ariſtoteliſchen zuzuſchreiben. Buddeus war anfänglich gleichfalls dieſer Meinung; aber in der Folge änderte er ſie, und die ariſtoteliſche Philoſophie ſollte die Schuld haben, weil die Geſchichtſchreiber und Ketzermacher des dreyzehnten Jahrhundertes ſie für die Urſache ſeiner Verirrungen erklärt hatten; weil auch die ariſtoteliſchen Schriften zugleich mit ſeinen Meinungen zu Paris verdammt und verboten wurden. Eben ſo verhält ſichs mit der Beſchuldigung, daß er ſeine Irrthümer aus Abälards Philoſophie geſchöpft hätte; denn daraus ſind ſie gewiß nicht genommen, obgleich Almaricus zu den neuern ſcholaſtiſchen Theologen gerechnet wurde, die Lombards Lehrſätze billigten und erklärten. Almaricus gehörte unſtreitig zur Secte der Realiſten, die ſich unter dem Worte Weſen ein außer dem Verſtande vorhandenes, allen einzelnen Dingen gemeines und in allen denſelben beſtehendes wirkliches Weſen dachten. Peter Abälard hingegen war ein Nominaliſt geweſen, und eben dadurch zuerſt ſo berühmt

geworden, daß er das Gegentheil wider ſeinen erſten Lehrer, Wilhelm von Champeaux, behauptet und vertheidigt hatte. Jedoch Almaricus habe nun platoniſch oder ariſtoteliſch gedacht, ſo kann man nicht mit völliger Gewißheit beſtimmen, welcher Irrthümer er bey ſeinem Leben beſchuldigt worden iſt. War es die Meinung, daß jeder, um Theil an der Gnade Gottes zu haben, mit einer eben ſo völligen Ueberzeugung ſich für ein Glied des Leibes Chriſti halten müſſe, als er die andern Artikel des Glaubens annehmen und glauben muß, wofern er ſelig werden will? War es der pantheiſtiſche Satz, der von dem Atheismus nicht weiter unterſchieden iſt, als daß er den Namen Gottes ſtehen läßt, ungeachtet er den wahren Begriff deſſelben aufhebt und verläugnet, daß Gott alles, und alles Gott ſey? Oder waren es beyderley Irrthümer, um welcher willen er, nachdem ſich alle übrigen philoſophiſchen und theologiſchen Schulen wider ihn empört hatten, ſelbſt bey dem Papſte Innocentius verklagt wurde? Rigord, welchen Vincentius von Beauvaix Wort für Wort ausſchreibt, iſt entſcheidend darüber. Nach ſeinem Berichte war bloß über die erſte Meinung geſtritten worden. Was aber der eigentliche Gegenſtand des Streites geweſen ſey, das erhellet aus ſeinem Berichte nicht. Man ſieht nicht, was Er ſelbſt dem Satze, daß jeder Chriſt, wenn er ſelig werden wolle, ſich für ein Glied Chriſti halten müſſe, für einen Sinn zugeſchrieben habe. Läugneten dieſes die übrigen Theologen, und konnten ſie einen Satz beſtreiten, der mit deutlichen Worten in der Schrift enthalten iſt? Faſt kömmt es mir wahrſcheinlich vor, daß nicht ſowohl über die Wahrheit, als über das Gewicht des Satzes geſtritten worden ſey. Almarich, der, wie der Geſchichtſchreiber ſagt, immer ſeine Meinung für ſich ſelbſt hatte, wollte dieſe Meinung zum Range

eines

eines Glaubensartikels erhoben haben; denn der Glaube daran ſollte eben ſo nothwendig ſeyn, als der Glaube an Jeſu Leiden und Tod. Seine Gegner hingegen wollten nichts für einen Glaubensartikel gehalten wiſſen, als was mit ausdrücklichen Worten in dem apoſtoliſchen Symbolo ſtand, welches vorzugsweiſe der Glaube hieß. Innocentius der dritte hörte ſowohl ihn, als die Univerſität, und wohin der Ausſchlag fiel, kann man ſich leicht vorſtellen. Almarich mußte, nachdem er nach Paris zurückkam, öffentlich widerrufen, welches er auch that, ob es ihm gleich, nach dem liebreichen Urtheile ſeiner Feinde, nicht von Herzen gegangen ſeyn ſoll. Weil er nicht lange nach ſeinem Widerrufe ſtarb, ſo hat man geglaubt, daß ihm der Verdruß darüber eine tödtliche Krankheit zugezogen, und ſeinen Tod beſchleunigt habe. Er hatte widerrufen; folglich wurde er, als ein rechtgläubiger Chriſt, in heiliger Erde begraben. Bey ſeinem Leben war es demnach nicht bekannt geworden, daß er gelehrt hätte, wie ihm nach ſeinem Tode Schuld gegeben wurde: Gott ſey alles, und alles ſey Gott; der Schöpfer und das Geſchöpf ſey Einerley; die Ideen erſchüfen und würden erſchaffen; (ein Gedanke, der ſchon vor den neuern Philoſophen, die ähnliche Vorſtellungen behauptet haben, gedacht worden iſt;) Gott ſey das Ende aller Dinge, weil alles wieder in ihn zurückkehren werde, wie alles von ihm ausgefloſſen ſey. Ob er dieſe Sätze wirklich gelehrt, oder ob dieſelben, weil einer ſeiner berühmteſten Schüler, David von Dinanto, ähnliche Meinungen behauptete, ihm, als ſeinem Lehrer, nur aufgebürdet wurden, das läßt ſich, meiner Einſicht nach, zu keiner ganz befriedigenden Gewißheit bringen. Indeß gieng der Haß ſeiner Gegner wider ihn ſo weit, daß um dieſe Zeit, als die Meinungen der Albigenſer, die faſt in ganz Frank-

reich

reich geheime Anhänger fanden, ſich auch in Paris verbreiteten, alle die Geiſtlichen und Layen, welche ſie annahmen und in der Stille weiter zu verbreiten ſuchten, für Almarichs Schüler gehalten wurden. Man entdeckte ſie; man richtete viele von denſelben hin, und Almarichs Gebeine wurden, dem Beſchluſſe der pariſiſchen Cleriſey und des römiſchen Legaten, Robert Corceon, zufolge ausgegraben, und, gleich den Leichnamen verbannter Miſſethäter, auf den gemeinen Anger geworfen und zerſtreut.

David von Dinanto hatte auch um dieſe Zeit die Theologie zu Paris gelehrt; ein ſehr ſpitzfündiger Geiſt, der, als ein Realiſt, durch ſeine Begriffe von dem allgemeinen Weſen aller Dinge, das nach einigen vor allen Dingen, nach andern, und beſonders nach der neuern peripatetiſchen Meinung, in allen nicht eine bloße Abſtraction des menſchlichen Verſtandes, ſondern eine eigne Selbſtſtändigkeit haben ſollte, würde das Schickſal, welches ſein Lehrer nach ſeinem Tode hatte, vielleicht ſchon in ſeinem Leben erfahren haben, wenn er ſich demſelben nicht durch die Flucht entzogen hätte. Der Satz, den er behauptet haben ſoll, daß Gott die erſte Materie aller Dinge ſey, iſt mehr philoſophiſcher, als theologiſcher Art. Die Geſchichtſchreiber der philoſophiſchen Dogmatik ſind über die Quelle deſſelben eben ſo uneinig, als über diejenigen, woraus Almarich ſeine metaphyſiſchen Irrthümer geſchöpft haben ſollte. Er konnte neuplatoniſch; er konnte eine Folge aus den ariſtoteliſchen Vorſtellungen von der erſten Materie ſeyn, woraus alle Dinge entſtanden ſind. Nach der Philoſophie der Alten hatten alle Dinge fünf Urſachen ihres Daſeyns; eine wirkende, eine exemplariſche, eine formale, eine materiale, und eine finale. Die Erſte iſt die Kraft,

die

die ſie zur Exiſtenz führt; die Zweyte iſt das Muſter, wornach ſie gemacht und eingerichtet werden; die Dritte iſt die Form, wodurch jedes Individuum ſeine eigne und unterſcheidende Beſchaffenheit empfängt; die Vierte iſt die Materie, oder der Urſtoff, woraus ſie bereitet ſind, und die Letzte iſt das Ende, worauf ſich ihr Daſeyn bezieht, oder worinnen ſich daſſelbe endigt, wie einige lehrten; oder der Endzweck, der dadurch erhalten werden ſollte, wie andre redeten. Die Philoſophen und Theologen, welche das Syſtem der Realiſten annahmen, und doch nicht zwey gleich ewige Principia aller Dinge behaupten wollten, ein von Ewigkeit her wirkſames, bildendes, nach Abſichten und Zwecken handelndes Weſen, und eine ewige Materie, als den Stoff, woraus daſſelbe alles bildete, ſahen ſich dadurch genöthigt, auf den Satz des monadiſchen Syſtems zu kommen, daß Gott alles in allem ſey, die wirkende Urſache, das Muſter, die Form, die Materie, der Anfang und das Ende aller Dinge; und hier mußten ſie ſich alle vereinigen, ſie mochten übrigens platoniſiren, oder ariſtoteliſiren. Damals glaubte man, daß die phyſiſchen und metaphyſiſchen Schriften des Ariſtoteles, die eben in Frankreich bekannt geworden waren und in den Schulen gebraucht zu werden anfiengen, die Quellen wären, woraus Almarich und David von Dinanto ihre Irrthümer entlehnt hätten. Ariſtotelis phyſiſche und metaphyſiſche Schriften wurden alſo verbrannt, und zu leſen verboten. In dieſem Verbote waren auch Davids von Dinanto, und noch eines Mauritius aus Spanien Schriften begriffen. Allein alle dieſe Verbote hatten nicht die Wirkung, welche ſich die Feinde der peripatetiſirenden Theologie davon verſprachen. Ariſtoteles ſollte das Glück haben, in der Theologie der abendländiſchen Kirche ein faſt eben ſo unfehlbares und entſchei-

entſcheidendes Orakel zu werden, als Auguſtin geweſen war und neben ihm blieb, welche ungünſtige Schickſale er auch vorher unter den Chriſten erfahren hatte.

Von den Schickſalen der ariſtoteliſchen Philoſophie unter den Chriſten; beſonders im zweyten Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie.

Immer war, von den älteſten Zeiten der Kirche an bis zum Ende des zwölften chriſtlichen Jahrhundertes, ſowohl im Oriente, als im Occidente unter den heidniſchen Weltweiſen Plato der Liebling der chriſtlichen Gelehrten, Ariſtoteles hingegen nicht allein weniger bekannt, ſondern auch ſogar verhaßt geweſen. Man würde irren, wenn man die ſo ausgezeichnete Vorliebe für jenen einer genauen Kenntniß des platoniſchen Syſtems, und einem ſichern, tief in ihre eigentliche Beſchaffenheit eindringenden Blicke in die Vorzüge derſelben vor dem ariſtoteliſchen Lehrgebäude zuſchreiben wollte. Unter den Chriſten der ältern Zeiten iſt mir keiner bekannt, der eine ſolche Vergleichung unternommen, oder auch nur Sprachenkunde, Geſchichte, und Gelehrſamkeit genug gehabt hätte, eine ſolche Vergleichung anſtellen, und die Verdienſte des einen und des andern um die Wahrheiten,

heiten, welche die Vernunft zu entdecken fähig iſt, richtig gegen einander abwägen zu können. Selbſt Clemens von Alexandrien und Origenes waren, wie weit ſie auch andre chriſtliche Gelehrte an Gelehrſamkeit und Scharfſinn hinter ſich zurückließen, doch dazu weder ſo unpartheyiſch noch ſo ſcharfdenkend, als zu einem ſolchen Geſchäffte erforderlich iſt. Die gelehrtern Chriſten ließen ſich, wie ſo oft geſchieht, auch hier vom Scheine täuſchen. Sie glaubten zwiſchen den platoniſchen Lehrſätzen und zwiſchen den Wahrheiten des Chriſtenthums eine auffallende Aehnlichkeit und Uebereinſtimmung wahrzunehmen; Ariſtoteles hingegen ſchien nicht allein ſich weiter davon zu entfernen, ſondern man fürchtete ſogar von den Meinungen deſſelben einen gefährlichen Misbrauch wider unſre göttliche Religion. Dieß war genug, um ihm nicht allein die Achtung zu entziehen, die ſeine Einſichten verdienten, ſondern man meinte auch dadurch berechtigt zu werden, ihn zu haſſen, und einen Philoſophen in Verachtung zu bringen, deſſen Abſicht es geweſen war, alle philoſophiſchen Lehrgebäude ſeiner Zeit niederzureißen, wie Vives richtig bemerkt hat, und ſelbſt keines aufzubauen, oder dasjenige, was er aufführte, mit einer faſt offenbar geſuchten und abſichtlichen Dunkelheit ſo zu umhüllen, daß es bey den Angriffen darauf immer ſchwer blieb, zu entſcheiden, ob er auch von ſeinen Gegnern richtig verſtanden worden wäre, um auf dieſe Weiſe ſich allezeit in dem ruhigen Beſitze des Ruhms, unter allen Philoſophen der Tiefſinnigſte zu ſeyn, wider allen Zweifel daran zu behaupten. Hiezu kam, daß die chriſtlichen Gelehrten ſich die undankbare Mühe gaben, die Wahrheiten des Evangelii an diejenigen Meinungen anzupaſſen, welche ſich unter dem Namen der Vernunft und Weisheit ein vorzügliches und ausgebreitetes Anſehen erworben hatten, dabey aber einen mehr redneriſchen,

als

als philoſophiſchen und wiſſenſchaftlichen Vortrag liebten, weil in jenem Einbildungskraft und Witz ein freyeres Spiel haben, als in dieſem. Auch von dieſer Seite gefiel Plato mehr, als Ariſtoteles. Gewiſſermaßen fand im Occidente deswegen Auguſtin mehr Geſchmack, ſogar an der ſtoiſchen Secte, als an der peripatetiſchen. Denn ſchien gleich jene ſich dieſer, theils in der Kürze, theils in der Spitzfündigkeit mehr zu nähern, als die platoniſche, die er gleichfalls allen andern philoſophiſchen Schulen vorzog: So ließ ſie doch durch den Gebrauch ſchimmernder Gegenſätze dem Hange zum Sinnreichen, der dem menſchlichen Witze ſo eigen iſt, mehr Raum und Freyheit, als die Ariſtoteliſche Trockenheit und Kürze in ſeinen über die Sinne und Einbildung ſo weit hinausgehenden Abſtractionen. Daher wurde der peripatetiſchen Philoſophie immer der Vorwurf gemacht, daß ſie mehr in einer Kunſt beſtünde, den Verſtand durch Sophiſtereyen und Trugſchlüſſe von der Erkenntniß der Wahrheit abzuziehen, als die Unterſuchung derſelben zu erleichtern und zu befördern.

Juſtin, der Märtyrer genannt, war der erſte, von welchem Plato einiger Achtung gewürdiget, jede andre philoſophiſche Secte aber, und beſonders die peripatetiſche, verachtet wurde. Eben dieſe Geſinnung hatte Clemens von Alexandrien gegen dieſelbe, deren Urheber Gott, weil er nichts von dem höchſten Vater wußte, für die Seele der Welt hielt, und ſeine Vorſehung ſich nicht weiter, als bis zum Monde erſtrecken ließ. Ueberdieß auch nicht bloß Ein Principium aller Dinge annahm, ſondern Gott noch eine ihm gleich ewige Materie an die Seite ſetzte. Tertullian ſchonte gar keine philoſophiſche Secte. Alle Ketzereyen erklärte er für unächte Kinder, welche die Philoſophie dem Chriſtenthume, als die ſeinigen, unterzu-

terzuſchieben verſuchte. Beſonders war ihm Ariſtoteles wegen ſeiner Dialektik verhaßt, die nach ſeiner Beſchreibung eine Meiſterinn in der Kunſt, Meinungen aufzubauen und niederzureißen, war; die ihre Geſtalt, wie Proteus, alle Augenblicke veränderte; die in ihren Vermuthungen hart, und ſtreitſüchtig, ihre Unterſuchungen immer wieder von vorne anfieng, und nie Etwas vollendete. Origenes wollte den Gebrauch derſelben aus den Unterweiſungen der Chriſten verwieſen haben, und niemanden durch Gründe aus philoſophiſchen Secten zur Annahme der Lehre Jeſu gebracht wiſſen, damit es nicht das Anſehen gewinnen möchte, als hätten ſie derſelben mit der Dialektik und Rhetorik, wie mit fremden Concubinen, Kinder erzeugen wollen. Euſebius von Cäſarea war nicht ſo hart in der Beurtheilung Ariſtotelis; aber er vertheidigte doch bey jeder Gelegenheit Platons Meinungen gegen die Seinigen, und bezeugte beſonders darüber einen ſehr ernſtlichen Unwillen wider ihn, daß er Platons Meinungen von der Unſterblichkeit der Seele beſtritten, dem Reiche der Vorſehung ſo enge Grenzen geſteckt, und die Ewigkeit der Materie zu behaupten geſucht hätte. Athanaſius, Baſilius der Große, Gregor von Nyſſa, Epiphanius, Fauſtinus, Chryſoſtomus, Ambroſius, Hieronymus und Auguſtinus urtheilten alle gleich ungünſtig von ſeiner Philoſophie. Alle wollten ihn, beſonders ſeitdem die Arianer, und unter dieſen vornehmlich die Eunomianer und Aetianer, die Lehre von der Gottheit des Sohnes mit Schlüſſen nach der ariſtoteliſchen Dialektik angegriffen hatten, aus der Kirche verbannt wiſſen. Auguſtin erklärte ſich mit dem lebhafteſten Eifer gegen den Gebrauch der ariſtoteliſchen Categorien, ſeitdem die gelehrten Pelagianer in dieſer Rüſtkammer Waffen zu finden glaubten, womit ſie die Exiſtenz der Erbſünde be-

ſtreiten könnten. So weit iſt es, ſagte er zum Julian, dieſem ſcharfſinnigen Vertheidiger des Pelagius, mit eurer Ketzerey gekommen, daß eure Anhänger nun ſeufzen, daß es in der Kirche keinen dialektiſchen Richter giebt, keine aus den Schulen der Peripatetiker oder Stoiker, die euch nach den ariſtoteliſchen Categorien freyſprechen könnten. Launoi beweiſet dieſes alles in ſeiner Schrift von den abwechſelnden Schickſalen der ariſtoteliſchen Philoſophie unter den Chriſten mit ſo vielen Allegaten aus den Schriften dieſer Lehrer, daß ich mich bloß auf ſeine Compilation berufen darf, bey welcher man ſich mehr über Ueberfluß, als über Mangel zu beklagen hat.

Je größer Auguſtins Anſehen im Occidente war, deſto ſchwerer wurde es der ariſtoteliſchen Philoſophie, die Vorurtheile zu überwinden, welche die Gelehrten der Kirche von ihm angenommen hatten, da zumal dieſer allgemeine Lehrer derſelben, um die peripatetiſche Dialektik für die Chriſten entbehrlich zu machen, ihnen ſelbſt eine Dialektik gegeben hatte, welche indeß von derjenigen unterſchieden werden muß, die in der Folge unter ſeinem Namen in alle Schulen eingeführt wurde; da man überdieß, ungeachtet der noch nicht völlig zerrißnen Verbindung des Occidentes mit dem Oriente, die Erlernung und Kenntniß der griechiſchen Sprache immer mehr vernachläßigte. Indeß fanden ſich doch gegen das Ende des fünften und im ſechſten Jahrhunderte einige berühmte Gelehrte in Italien, und unter dieſen vornehmlich Victorinus und Boethius, welche die platoniſche und peripatetiſche Philoſophie mit einander zu vereinigen ſuchten. Man fieng an, zu glauben, daß die Waffen, welche die ariſtoteliſche Dialektik den Ketzereyen zum Angriffe der orthodoxen Lehre geliehen hatte, mit eben dem

Glücke

Glücke wider dieſelben gebraucht werden könnten. Boethius machte alſo den Occident mit den ariſtoteliſchen Categorien bekannt. Er verdollmetſchte ſelbſt einige dialektiſche Schriften des Ariſtoteles, und hatte ſich vorgenommen, alle Werke ſowohl des Plato, als jenes zeither ſo verhaßten Philoſophen zu überſetzen, woran er aber durch ſeine widrigen Schickſale verhindert wurde. Theils ſeine Commentarien über einige victoriniſche Ueberſetzungen des Porphyrius, wie auch über einige dialektiſche Schriften des Ariſtoteles, theils auch ſeine Bücher vom menſchlichen Troſte und über die Dreyeinigkeit beweiſen deutlich, wie ſehr ihm die Vereinigung beyder griechiſchen Philoſophen am Herzen lag. Seine Schriften, worinnen er die Lehre der Kirche vom Vater, Sohne und Geiſte wider die Einwürfe der Arianer mit eben der dialektiſchen Spitzfündigkeit vertheidigte, womit ſie ſo oft angegriffen worden war, trugen nicht wenig dazu bey, ſeinen Zeitgenoſſen mildere Gedanken vom Ariſtoteles beyzubringen, und das Anſehen, welches er ſich zu ſeiner Zeit erwarb, hielt beynahe den harten Urtheilen Auguſtins das Gleichgewicht, ohne indeß bey den Gelehrten die Luſt zu erwecken, ſich mit dem Innhalte ſeiner Werke in den Quellen ſelbſt bekannter zu machen. Man begnügte ſich mit dem, was man aus den Schriften des Boethius davon lernen konnte.

Auch der Orient fieng noch vor dem ſechſten Jahrhunderte an, gelinder über die peripatetiſche Philoſophie zu urtheilen. Es verwandelte ſich der Haß gegen ihre Dialektik ſogar in Bewunderung, als man einſah, daß man die Grundſätze derſelben eben ſowohl wider die Feinde der Orthodoxie brauchen könnte, als dieſe ſie wider die Behauptungen der Rechtgläubigen gebraucht hatten. Jacob von Edeſſa, dieſer berühmte Monophyſit,

hatte, um die Meinungen ſeiner Secte vertheidigen zu können, die Dialektik des Ariſtoteles ſogar in die ſyriſche Sprache überſetzen laſſen. Johannes Philoponus gab ſich beſonders viel Mühe, die Welt zu überzeugen, daß die Meinungen der Platoniker von den Lehrſätzen der peripatetiſchen Schule nicht ſo weit von einander abgiengen, als man zeither geglaubt hatte. Er hielt es für eine Ehre, Ariſtotelis Schriften auszulegen, und bewog durch die Erläuterungen, die er über die Analytica deſſelben, über die vier letzten Bücher ſeiner Phyſik, über ſein erſtes Buch von den Meteoren, wie auch über ſeine Bücher von der Seele, von der Erzeugung der Thiere, und über ſeine metaphyſiſchen Schriften verfertigte, viele Griechen, ſich mit einem beſondern Eifer auf die Erlernung ſeiner Philoſophie zu legen. Je mehr dieſelbe unter den Arabern geſchätzt zu werden anfieng, deſto lebhafter wurde dieſer Eifer, den beſonders Johann von Damaſcus durch ſeine vorzügliche Liebe zu derſelben ungemein anfeuerte. Dieſer machte ſich nicht allein durch viele Schriften berühmt, worinnen er die Grundſätze dieſer Philoſophie vortrug, ſondern ſuchte auch ſein theologiſches Syſtem von dem orthodoxen Glauben der Kirche darnach einzurichten, und durch Gründe, die er daraus entlehnte, zu beſtätigen, wodurch viele Gelehrte bewogen worden ſind, ihn als den erſten Urheber und Stifter der ſcholaſtiſchen Theologie zu erklären. So wenig er indeß, in Rückſicht auf den Occident, dafür gehalten werden kann, ſo unſtreitig iſt es doch, daß, als im Occidente Ariſtoteles empor zu kommen, und Damaſcen durch eine lateiniſche Ueberſetzung ſeiner Schriften daſelbſt bekannt zu werden anfieng, diejenigen, die in den Categorien, wie in der Dialektik jenes griechiſchen Weiſen, große Schätze neuer Erkenntniſſe, oder neuer Erläuterungen und Beſtätigungen des kirchlichen

Lehrbe-

Lehrbegriffes zu entdecken glaubten, ſich mit Damaſcens Anſehen, wie mit einem Schilde, wider die Vorwürfe beſchützten, die ihnen über den Gebrauch dieſer Philoſophie in der Religion von allen denen gemacht wurden, welche den Glauben der Chriſten auf keine andre Gründe erbauet haben wollten, als theils auf die Ausſprüche der Schrift, theils auf die ſogenannten Lehrüberlieferungen der Kirche und die Orakelſprüche ſowohl der Kirchenverſammlungen, als der römiſchen Päpſte. Wirklich erhielt ſich die ariſtoteliſche Philoſophie ſeit dem neunten Jahrhunderte unter den Griechen, ungeachtet verſchiedner von Zeit zu Zeit eintretender Verdunkelungen ihres Glanzes, bis zum Untergange des griechiſchen Kaiſerthumes in der Achtung, die ihr Philoponus und Johann von Damaſcus wieder verſchafft hatten, obgleich der platoniſchen noch immer der Vorzug vor ihr zugeſtanden wurde.

So reichlich hatte der Saame, den Boethius im Occidente ausgeſtreuet hatte, wegen des allgemeinen Verfalles der Wiſſenſchaften daſelbſt, nicht wuchern können. Kaum kannte man den Namen des Ariſtoteles aus dem Auguſtin. Man haßte ihn eben nicht; aber man ſchätzte ihn auch nicht, weil man ſeine Schriften weder las, noch leſen konnte. Unter Carl dem Großen ſchienen die Wiſſenſchaften und freyen Künſte wieder aufzuleben; man weiß aber auch, in welche Finſterniſſe der Unwiſſenheit und Barbarey ſie zurückſanken, obgleich das Licht derſelben nie völlig wieder ausgelöſcht wurde, ſondern weit mehr Stralen von ſich warf, als viele Neuere gewußt oder geglaubt haben. Aber wer hätte ſich gegen das Ende des neunten Jahrhundertes und im zehnten an die Werke eines Philoſophen wagen können, wie Ariſtoteles war? Immer verdient es Verwunderung, daß ſie,

ungeachtet des Anſehens, in welchem ſie unter den Arabern, beſonders in Spanien, ſtanden, nicht völlig verloren giengen. Im eilften Jahrhunderte war Herrmann, ein edler und gelehrter Deutſcher, ſeiner gebrechlichen Leibesbeſchaffenheit wegen Contractus genannt, der Erſte, von welchem gerühmt wird, daß er dieſen Weltweiſen gekannt, und auch einige Schriften deſſelben überſetzt habe. Was dieſes für Schriften geweſen ſind; ſagt Trithem nicht, der ſeine übrigen philoſophiſchen Arbeiten namentlich angiebt. Ohne Zweifel kamen ſeine Ueberſetzungen nicht unter die Gelehrten, ſondern blieben in einem oder dem andern Kloſter verborgen; folglich konnte auch die auguſtinianiſche Dialektik nicht durch ſie aus den Schulen vertrieben werden, wo ſie die einzige Anleitung zur vernunftmäßigen Unterſuchung der Wahrheit blieb. Roſcelin von Compiegne war zu ſeiner Zeit, wie Lanfrank, ein geübter Dialektiker; Anſelm von Canterbury ein Philoſoph von noch größrer Scharfſinnigkeit, der ſich oft, und ohne Führer, in das ſo weite Gebiet der Metaphyſik wagte; allein beyde hatten der peripatetiſchen Schule wenig oder nichts zu danken. Auguſtin war ihr Leibnitz geweſen, und ſie waren ſeine Wolfe geworden.

Erſt im zwölften Jahrhunderte erſchien Abälard als ein erklärter Bewundrer und Liebhaber der peripatetiſchen Secte, und der Beyfall, den ſeine Vorleſungen zu Paris erhielten, reizte viele, die ſich in der Gelehrſamkeit auszeichnen wollten, ſeinem Beyſpiele zu folgen, und, wie er, nicht etwa den Text des Ariſtoteles, ſondern über Porphyrs Einleitung zu ſeinen Categorien zu leſen, und über dasjenige zu commentiren, was Boethius von ariſtoteliſchen Schriften überſetzt hatte. Läßt ſich gleich aus einigen Stellen des Johannes von Saliſbury

liſbury

lisbury vermuthen, daß man gegen die Mitte dieſes Jahrhundertes einige logiſche Schriften des Ariſtoteles mehr kennen lernte: So kannte man doch weder ſeine metaphyſiſchen noch ſeine phyſiſchen Werke. So groß indeß die Bewunderung war, womit dieſe neue Dialektik aufgenommen wurde, welche die auguſtinianiſche ganz verdrängte; ſo lebhaft war der Eifer, mit dem ſie von den Lobrednern und Vertheidigern der alten Theologie, beſonders von dem Abte Bernhard, und gegen das Ende des zwölften Jahrhundertes, von Walthern aus dem Kloſter des heiligen Victor zu Paris angefeindet und verfolget wurde. Man bot jede Kunſt der Deklamation auf, den alten Haß der Kirche wider ſie zu erneuern, um ſie in dem Laufe ihrer Eroberungen aufzuhalten. Ich freue mich, rief Bernhard in einer Homilie am Pfingſtfeſte, ſeinen Zuhörern zu, daß ihr aus der Schule des heiligen Geiſtes ſeyd; daß ihr da Tugend, Zucht und Weisheit lernt, und ſagen könnt: Ich bin gelehrter, als alle meine Lehrer! Und weswegen? Weil ich Platons Spitzfündigkeit und des Ariſtoteles philoſophiſche Sophiſtereyen ſtudirt, oder einzuſehen mich bemühte: Das ſey fern! Nicht deswegen, ſondern weil ich, o Gott, deiner Zeugniſſe kundig zu werden befliſſen geweſen bin. In ſeiner Rede über die Apoſtel Petrum und Paulum ſagte er: Das ſind unſre Lehrer, die von dem Meiſter aller Lehrer die Wege des Lebens erlernt haben, und ſie uns bis auf den heutigen Tag lehren. Und was lehren uns dieſe heiligen Apoſtel? Nicht den Plato, noch die verfänglichen Schlüſſe des Ariſtoteles. An den Papſt Innocentius den zweyten ſchrieb er, um Abälarden als einen gefährlichen Irrlehrer abzubilden: Wir haben in Frankreich einen neuen Theologen aus einem alten Magiſter, der von ſeiner erſten Kindheit an in der Dialektik geſpielt hat (dieß war die ariſtoteliſche),

und nun in der heiligen Schrift raſet. Walther, Victorinus von ſeinem Kloſter genannt, ſchalt Abälarden, Gilberten von Poitiers, Lombarden, ob dieſer ſich gleich bis zur biſchöflichen Würde in Paris emporgeſchwungen hatte, und den Kanzler Peter von Poitiers Frankreichs vier Labyrinthe, und beſchuldigte ſie, daß ſie vom Geiſte des Ariſtoteles angehaucht, viele ketzeriſche Meinungen in die Welt ausgeſpien hätten, und noch viele neue Irrthümer hervorſproſſen ließen. Die Dialektiker, ſagt er in ſeinem vierten Buche wider dieſe vier Lehrer, eben dieſe, deren Anführer Ariſtoteles iſt, pflegen die Netze ihrer Argumentationen und Syllogismen auszuſpannen, und bringen Tag und Nacht damit zu, Fragen aufzuwerfen, Antworten auszuhecken, Sätze zu formiren, Sätze zu aſſumiren, zu bejahen, und daraus wieder andre zu ſchließen. Ein und derſelbe Satz iſt, wahr oder falſch, nachdem ſie ihn verſtehen. Will man ihnen glauben: So kann man nicht wiſſen, ob Gott iſt, oder ob er nicht iſt; ob Chriſtus ein Menſch, oder kein Menſch; ob er Etwas, oder nichts iſt.

Mit dergleichen bittern Vorwürfen ſuchten die bibliſchen Theologen, wie Bernhard und ſeine Anhänger einander nannten, die Erlernung der ariſtoteliſchen Dialektik zu unterdrücken. Aber hier lehrte der Ausfall, welche unüberwindliche Reizungen das Neue für die Menſchen hat, ſobald ſie anfangen, einen Ekel gegen das Alte zu empfinden, und, wo ich mich ſo ausdrücken darf, gern einmal die Lage ihres Geiſtes verändern wollen. Abälard und Gilbert von Porree hatten zwar, wie man weiß, Märtyrer ihrer Liebe für die ariſtoteliſche Lehrart in der Theologie werden müſſen; aber ihre Anhänger und Schüler waren ſo zahlreich, daß ſie ſelbſt

wegen

wegen der an ihren Meiſtern verübten Grauſamkeit, die Wiſſenſchaft, um welcher willen dieſelben ſo viel hatten leiden müſſen, deſto lieber gewannen. Sogar Bernhards Freunde, Robert Pullein, und Peter, der Lombarde, hatten dem Strome nachgeben müſſen, und es für undermeidlich gehalten, alle Lehren der Kirche in Fragen zu verwandeln, worüber erſt geſtritten werden müßte, um entſcheiden zu können, ob ſie zu bejahen, oder zu verneinen wären; ob ſie der Vernunft widerſprächen, oder mit derſelben übereinſtimmten; und keiner reihte mehr halbe Syllogismen an einander, als Peter von Poitiers; ein wahrer Eunomius unter den ſcholaſtiſchen Orthodoxen.

So ſtand es mit der Achtung gegen die ariſtoteliſche Dialektik und dem Gebrauche ſeiner Categorien, als am Ende des zwölften Jahrhundertes einige neue, vorher noch nicht in Frankreich bekannte Schriften des Ariſtoteles von Conſtantinopel nach Frankreich gebracht wurden, und zwar ſeine Metaphyſiſchen, und ſeine Phyſiſchen. Sogleich erſchienen lateiniſche Ueberſetzungen davon, und es iſt unglaublich, mit welcher Begierde ſie geleſen, ſtudirt, bewundert, und auf die Theologie angewendet wurden. Otto von Freyſingen hatte ſchon in Deutſchland durch ähnliche Ueberſetzungen ſeine Philoſophie empfohlen, und die Neigung, ſie zu ſtudiren, unter ſeiner Nation ausgebreitet, ohne Widerſtand zu finden. Noch mehr wurde ſie durch die Hochachtung, welche der Kaiſer, Friedrich der zweyte, gegen ſie hatte, befördert. Dieſer große Beförderer der Gelehrſamkeit ließ aus Spanien die arabiſchen Ueberſetzungen der ariſtoteliſchen Schriften, und alles, was von griechiſchen Originalen aufzutreiben war, mit großen Unkoſten aufkaufen. Die geſchickteſten Männer, die ſich ausfündig machen ließen,

mußten ſie ins Lateiniſche überſetzen, und darauf verehrte er ſie in einem Schreiben, das zwar eben nicht den beſten Geſchmack in der Beredtſamkeit verräth, das aber doch ſtets ein ruhmvoller Beweis ſeiner Sorgfalt bleibt, die Wiſſenſchaften empor zu bringen und die Cultur derſelben zu verbreiten, der Univerſität zu Bononien, die faſt in einem eben ſo großen Rufe der Gelehrſamkeit ſtand, als die Akademie zu Paris. Vielleicht empfiengen auch andere Univerſitäten, die um dieſe Zeit geſtiftet wurden, dieſe Werke zum Geſchenke; in der Abſicht, daß ſie der ſtudirenden Jugend mitgetheilt und erklärt werden ſollten. In Italien gab es keinen Bernhard, welcher auf einen daſigen Abälard eiferſüchtig geweſen wäre, und es darum für nöthig gehalten hätte, die Welt vor der peripatetiſchen Dialektik, als vor einer Peſt der Wahrheit, zu warnen, und Päpſte und Concilien zum Anathema wider ſie aufzufodern, ihre Bewunderer entweder zu verbrennen, oder zwiſchen vier Mauern einzukerkern.

Dieſes geſchah, wenn man der gemeinen Sage der damaligen Zeit Glauben beymeſſen will, in Paris, wo der erſte Sitz aller menſchlichen Wiſſenſchaften war, bald nach der Ueberſetzung der metaphyſiſchen und phyſiſchen Schriften des Ariſtoteles, die von Conſtantinopel dahin gebracht worden waren; unter dem Vorwande, daß Almaricus die Irrthümer, welcher er, beſonders nach ſeinem Tode, beſchuldigt wurde, aus dieſer Quelle geſchöpft hätte. Aus der vorhergehenden Betrachtung erhellet, wie ungewiß es ſey, ob dieſe ſeine beſondern Meinungen platoniſchen oder peripatetiſchen Urſprunges waren. Allein ſeine Feinde behaupteten, daß Ariſtoteles ſowohl ihn als ſeine geheimen Anhänger, die man, ihrem Vorgeben nach, bald nach ſeinem Tode in Paris entdeckte, in die Irre geführt, und verleitet hätte, Sätze zu behaupten,

welche ſowohl dem herrſchenden Lehrbegriffe, als ſelbſt den wichtigſten Lehren der natürlichen Religion zuwider waren. Sie wurden, wie ſehr ſie auch mit ihren Meinungen zurückhielten, durch eine ſchändliche Art von Verrätherey ausgekundſchaftet, in gefängliche Haft gebracht, und auf einer im neunten Jahre des dreyzehnten Jahrhundertes zu Paris gehaltenen beſondern Kirchenverſammlung der Ketzerey überwieſen. Zehn von denſelben wurden verbrannt, die übrigen aber zwiſchen vier Mauern eingeſperrt. Rigordus, welcher das Leben des Königs Philippus Auguſtus beſchrieben hat, erzählet freylich, daß man auf dieſer Verſammlung die Werke des Ariſtoteles, welche zeither die Profeſſoren der Univerſität erklärt hatten, ohne Ausnahme zu verbrennen befohlen, und das Leſen derſelben unter der Strafe der Excommunication für die Zukunft auf das ſtrengſte verboten habe, weil man fürchtete, daß dieſelben zur Erfindung und Ausſtreuung noch andrer Irrthümer Gelegenheit geben könnten, als Almaricus daraus erlernet, oder beſtätiget haben ſollte. Allein man ſieht auch eben ſo deutlich aus ſeiner Erzählung, daß die ariſtoteliſche Philoſophie an den Irrthümern, um welcher willen ſo viele damals ein Opfer der Flammen werden mußten, ganz unſchuldig war. Almarich hatte, wie er ſagt, ſeine Meinungen aus einer ganz andern Quelle. Er hatte ſie aus einem recht ächten Platoniten geſchöpft. Die Ketzer aber, die man verbrannte, waren Albigenſer, oder heimliche Anhänger derſelben. *)

Dieſe Verordnung war ſehr ſtrenge, und man hätte große Wirkungen von derſelben erwarten ſollen, wenn es wahr iſt, daß Innocentius auf der dritten lateranenſiſchen Kirchen-

*) Bulaei Hiſtor. vniuerſ. Pariſienſ. t. III. p. 48. 51.

Kirchenverſammlung gleichfalls Almarichs Meinungen als ariſtoteliſche Irrthümer verdammt habe. Allein je ſtrenger das Verbot war, deſto weniger wurde demſelben nachgelebt. Die auguſtinianiſche Dialektik konnte ſich von ihrem Falle nicht wieder aufrichten. Man fuhr ungeachtet des Verbotes der pariſiſchen Synode fort, die ariſtoteliſche zu erklären, die Lehren des kirchlichen Syſtems nach der Methode derſelben vorzutragen, und ſich ſelbſt der verurtheilten Metaphyſik zu ihrer Beſtätigung, oder zur Erörterung ſtreitiger Lehrfragen zu bedienen. Noch waren nicht völlig ſechs Jahre verfloſſen, als ſchon der römiſche Legat, Robert Corceon, der den Auftrag hatte, die pariſiſche Univerſität zu reformiren, ihr neue Geſetze zu geben, und ihren Profeſſoren die Lehrart vorzuſchreiben, der ſie in der Unterweiſung der Studirenden folgen ſollten, ſich genöthigt ſah, der allgemeinen Verehrung der peripatetiſchen Philoſophie nachzugeben, und den öffentlichen Gebrauch ihrer Dialektik und die Erklärung derſelben zu erlauben. Nur wurde zugleich das Verbot der metaphyſiſchen und phyſiſchen Schriften, welche ſo feyerlich verbrannt worden waren, erneuert und geſchärft. Der Legat verordnete, daß, wer ſich unterſtünde, die Grenzen dieſer Erlaubniß zu überſchreiten, und ſich vor den verſammelten Lehrern der Akademie oder vor einer Delegation derſelben nicht binnen funfzehn Tagen, von dem Tage ſeines Ungehorſams an, erklären würde, von ſeinem Vornehmen abſtehen zu wollen, in die Strafe der Excommunication verfallen ſeyn ſollte.

Auch dieſem Verbote wurde nicht gehorcht, und der römiſche Papſt, Gregor der neunte, fand es für rathſam, daſſelbe noch mehr zu mildern. Er verlangte in einem Schreiben an die Lehrer und Studirenden zu Paris,

ris, mit vielen Schmeicheleyen, welche er ihrer Gelehrſamkeit und ihrem Eifer für die Wiſſenſchaften ſagte, daß ſie ſo lange des Leſens der phyſikaliſchen Schriften des Ariſtoteles ſich enthalten ſollten, bis dieſelben unterſucht und von allem Verdachte des Irrthums gereinigt ſeyn würden, ohne der Metaphyſiſchen zu gedenken, weil er vermuthlich überzeugt war, daß er dieſe den Gelehrten nicht entreißen könnte, da der Gebrauch der ariſtoteliſchen Werke in allen andern chriſtlichen Ländern frey war, und nirgends Klage und Anſtoß verurſachte. Er foderte nur, daß diejenigen, welche die Theologie lehrten, keine Ehre darinnen ſuchen ſollten, Philoſophen zu ſeyn; daß ſie vielmehr ſich begnügen möchten, in ihren Vorleſungen bloß ſolche Lehrfragen abzuhandeln, welche mit der Schrift und durch ältere Kirchenlehrer entſchieden werden könnten. Uebrigens bedrohte er diejenigen, welche dieſen Vorſchriften ihren Gehorſam verweigern würden, mit dem Zorne des heiligen Petrus und der Excommunication.

So ernſthaft dieſe Drohungen aus dem Vatican auch waren, ſo thaten ſie doch nicht die erwünſchte Wirkung. Man fuhr fort, die ariſtoteliſchen Schriften ohne Unterſchied zu leſen, ohne ſich an die Ausnahmen zu kehren, welche man mit ſo großem Ernſte gemacht hatte. Von den Mönchen hätte man erwarten ſollen, daß ſie, als vorzüglich begünſtigte Schutzverwandten des römiſchen Hofes, vor andern die Befehle deſſelben verehrt und befolgt haben würden. Gleichwohl waren es eben dieſe, und beſonders die Dominicaner und die Franciſcaner, die dieſelben am wenigſten achteten. Umſonſt eiferten ſehr angeſehene Lehrer zu Paris dagegen, unter denen ſich der Kanzler der Univerſität, Odo, vor andern auszeichnete. Dieſe Mönche, die vielleicht, weil es ihnen

nen an Bibliotheken fehlte, und dieſes Mangels wegen ſich weder mit der Sprachkunde, noch mit andern Wiſſenſchaften beſchäfftigen konnten, ſehr froh waren, mit ihrem Ariſtoteles und mit dem Gebrauche ſeiner ſowohl dialektiſchen, als metaphyſiſchen und phyſikaliſchen Lehrſätze, ſo viel Geräuſch und Aufſehen zu machen, als ſie zur Aufnahme ihrer Orden nöthig hatten, kehrten ſich an nichts. **Alexander von Hales**, ein **Minorit**, brauchte in ſeiner theologiſchen Summe faſt alle Schriften des Ariſtoteles. **Albert der Große**, und ſein Schüler, der beatificirte **Thomas von Aquino**, waren die erſten, welche ſogar über die verbrannten und verbotnen ariſtoteliſchen Bücher weitläuftige Auslegungen ſchrieben. Die philoſophiſchen Schriften des erſten über die Dialektik, die Phyſik und andre Werke des Griechen füllen allein die erſten ſechs Bände ſeiner ungeheuern Werke. Die Auslegungen, welche Thomas von Aquino über den ganzen Ariſtoteles ausarbeitete, machen fünf eben ſo große Theile aus. Ariſtoteles galt bey dieſem Heiligen ſeines Ordens ſo viel, daß er ſogar eine neue Ueberſetzung ſeiner Werke aus dem Griechiſchen, entweder wie einige behaupten, durch **Wilhelmen von Moerbeck**, oder wie andre meinen, durch einen Dominicaner, **Heinrich Rosbein**, veranſtaltete. In ſeinen theologiſchen Schriften nennet er ihn **vorzugsweiſe** nur **den Philoſophen**, und er gieng in der Anwendung ſeiner Meinungen auf die Thologie ſo weit, daß ihm ſogar von der theologiſchen Facultät der pariſiſchen Univerſität bittre Vorwürfe über den übertriebnen Gebrauch derſelben gemacht wurden. Vergebens war es, daß der päpſtliche Legat, **Simon**, das Verbot ſowohl der metaphyſiſchen, als der phyſikaliſchen Schriften dieſes Weltweiſen erneuerte. Je öfter einer denſelben anzuführen wußte, für einen deſto größern Philoſophen und Theologen

wurde

wurde er gehalten. „Niemals,“ ſagte Roger Baco in der Vorrede zu ſeinem ſogenannten größern Werke, „hat es einen größern Schein von Weisheit, und einen „regern Eifer des Studirens in allen Wiſſenſchaften ge„geben, als ſeit vierzig Jahren, ungeachtet Unwiſſenheit „und Irrthum niemals größer geweſen ſind, als ſeit der „Zeit. Der gemeine Haufe der Studirenden eſelt ſich „über ſchlechte Ueberſetzungen der ariſtoteliſchen Schrif„ten zu Tode, und verliert dabey Zeit, Fleiß und Un„koſten, ohne einigen wahren Nutzen davon einzuernd„ten. Der bloße Schein bethört ſie; und es iſt ihnen „nicht darum zu thun, etwas gründlich zu wiſſen; ſie „ſind zufrieden, daß ſie vor einem unwiſſenden Haufen „etwas zu wiſſen ſcheinen. Könnte ich mit den Schrif„ten des Ariſtoteles thun, was ich wollte, ich wollte „ſie alle verbrennen laſſen; denn man verliert nur ſeine „Zeit damit, und die Unwiſſenheit, die dadurch genährt „wird, und die Vervielfältigung des Irrthums durch „dieſelben iſt größer, als man erklären und beſchreiben „kann.“ Dieſe freymüthigen und zugleich gerechten Beſchwerden auch von wirklich großen Gelehrten, die keine blinden Nachbeter des kirchlichen Alterthums waren, und die Rechte der Vernunft mehr noch, als die herrſchenden Ariſtoteliker, in Ehren gehalten wiſſen wollten, machten keinen Eindruck. Im Anfange des dreyzehnten Jahrhundertes waren die Schriften ihres Abgottes verbrannt oder verboten worden. Sechs und ſechzig Jahre darauf mußte die Auslegung derſelben beynahe für nothwendiger erklärt werden, als ſelbſt die Auslegung der heiligen Schrift. Urban der fünfte verordnete in einem an den Kanzler, die Doctores und Magiſtros zu Paris erlaſſenen Schreiben, daß die Studirenden vor ihrer Zulaſſung zur Facultät der freyen Künſte, die vier Bücher der Topik, beyde Bücher der Elenchorum ganz, das Buch

Buch von der Seele ganz oder zum Theil, die Bücher von der Generation und von der Verderbniß, die kleinern phyſiſchen Schriften, parua naturalia, von der Empfindung und von dem Empfundnen, vom Schlaſe und vom Wachen, von dem Gedächtniſſe und der Wiedererinnerung, vom Himmel und von der Welt, wie auch die Bücher von der Metaphyſik, und darauf einige Bücher von des Ariſtoteles mathematiſchen Schriften gehört haben, und auch darinnen geprüft werden ſollten. Freylich ſollten ſie auch in der Grammatik und in der griechiſchen Sprache keine Fremdlinge ſeyn; aber doch ſollten ſie keine Hauptſache daraus machen. Die Folge war, daß die Sprachen und faſt alle Wiſſenſchaften im vierzehnten Jahrhunderte und in der Hälfte des funfzehnten faſt eben ſo ſehr verfielen, als im zehnten geſchehen war, und von den gelehrten Griechen, die im funfzehnten Jahrhunderte nach Conſtantinopels Eroberung ſich nach Italien flüchteten, nur mit Mühe von ihrem völligen Untergange gerettet werden konnten.

So deſpotiſch herrſchte nun Ariſtoteles auf den theologiſchen Cathedern. Zwar hatte im Anfange des dreyzehnten Jahrhundertes, oder gegen die Mitte deſſelben, Alanus von Ryſſel, wie ich bereits in einem der vorhergehenden Theile dieſer Geſchichte bemerkt habe, einen Verſuch gemacht, die Theologie nicht nach der ariſtoteliſchen, ſondern nach der euklideiſchen Lehrart vorzutragen; einen Verſuch, den ich wegen der Merkwürdigkeit dieſer Erſcheinung, nebſt einer Betrachtung über ſeine theologiſchen Maximen, noch in der Folge vollſtändig mitzutheilen gedenke. Alanus hatte auch Schüler, die ihn bewunderten; allein er hatte zu wenig Anſehen und Einfluß, die Herrſchaft, zu der nun Ariſtoteles in der Kirche erhoben war, zu ſchwächen. Er war nun

vorzugs=

vorzugsweiſe der Philoſoph. Alle ſeine Meinungen, nicht allein in der Logik, ſondern auch in der Phyſik und Metaphyſik wurden als unfehlbare Grundſätze der Vernunft angenommen; nicht bloß ſeine eignen Meinungen, wie er ſie in ſeiner eignen Sprache vorgetragen hatte, ſondern auch diejenigen, welche ihm die fehlerhaften arabiſchen Ueberſetzungen ſeiner Werke, und ſeine Ausleger unter den Arabern, Averroes, Avicenna und andre angedichtet hatten. Fielen den ſcholaſtiſchen Philoſophen und Theologen Widerſprüche darinnen in die Augen: So lag die Schuld derſelben weder an dem Philoſophen, noch an ſeinen Ueberſetzern, ſondern bloß an ihnen ſelbſt. Sie verſtanden ihn nur nicht genug, und künſtelten ſo lange an Erklärungen der mit einander ſtreitigen Meinungen, bis der Widerſpruch verſchwand, und die Unfehlbarkeit des Philoſophen geretet war. Nicht ſelten widerſprach der Philoſoph in ſeinen Lehrſätzen ſowohl dem kirchlichen Lehrbegriffe, als den deutlichſten Ausſprüchen der Offenbarung. Dieſe Entdeckung war unangenehm, und doch verminderte ſie die Ehrfurcht nicht, die man für ihn hatte. Ehe ſeine Vergötterer ihren Abgott wegwerfen, oder fallen laſſen wollten, behaupteten ſie lieber, daß in der Philoſophie etwas wahr ſeyn könne, was nach der Theologie falſch ſey; daß, wenn ein ſolcher Fall eintrete, die Philoſophie zwar dem Glauben weichen, und die Vernunft unter den Gehorſam deſſelben gefangen genommen werden müſſe; daß aber, ſo lange dieſes die Kirche nicht fodre, die Wahrheit immer auf der Seite des Philoſophen ſey. Da nun die ſcholaſtiſche Theologie in ihrem zweyten Zeitalter ihre völlige Ausbildung erhielt: So kann man ſich leicht vorſtellen, wie manche ſowohl unerweisliche, als auch falſche und irrige Meinungen aus dem Ariſtoteles, wo nicht unter die Lehren der Kirche ſelbſt, aber doch in die

Gründe und Beweiſe derſelben, oder in die Widerlegungen derjenigen Sätze, welche das kirchliche Syſtem für Irrthümer erklärte, verwebt werden mußten. Indeß iſt doch ebenfalls unſtreitig, daß in gewiſſer Abſicht die Theologie durch den Gebrauch ſeiner Philoſophie auch nicht wenig gewonnen hat. Denn hat Ariſtoteles ſeine großen Mängel; iſt in ſeiner Dialektik, in ſeiner Lehrart, in ſeiner Phyſik, und beſonders in ſeiner Metaphyſik viel Irriges: So hat er auch viel aus dem Gebiete der Wahrheit überſehen. Er hat viele richtige und zugleich ſehr fruchtbare allgemeine Sätze in dieſen Wiſſenſchaften eingeſehen, von deren vorſichtigen Anwendung ſich auch die Theologie eine reiche Erndte des Wahren verſprechen konnte. Der unpartheyiſche Beobachter des Ganges, den die Kenntniſſe der Menſchen nehmen, muß ſich von den bittern Vorwürfen, die der ariſtoteliſchen Philoſophie wegen ihrer ſchädlichen Einflüſſe in die Theologie gemacht worden ſind, eben ſo wenig zu einem allzuſtrengen Urtheile wider ſie hinreißen laſſen, als durch die Abgötterey, die faſt zwey Jahrhunderte lang mit ihm getrieben worden iſt, zu einer größern Bewunderung, als ihr wahrer Werth und Gehalt verdienen kann.

Da es beſonders die Orden der Dominicaner und der Minoriten waren, von denen Ariſtoteles auf den Thron geſetzt wurde, auf welchem er einige Jahrhunderte mit einem Deſpotismus herrſchte, durch den die Freyheit zu denken, erſt eingeſchränkt, und endlich faſt völlig unterdrückt wurde; dieſes aber unmöglich geweſen ſeyn würde, wenn ſie nicht auf den neuen Univerſitäten, und vornehmlich in Paris öffentliche und graduirte Lehrer der Theologie geweſen wären: So will ich, vor der ausführlichern Betrachtung der ſcholaſtiſchen Theologie des zweyten Zeitalters nach dem Hales, und andern berühmten Scholaſtikern,

fern, in der Kürze nach dem du Boulay und du Pin noch die Wege beſchreiben, auf welchen beyde Orden zu dem Anſehn und Einfluſſe in der theologiſchen Welt gekommen ſind, zu welchem ſie nach dem Geiſte und der urſprünglichen Abſicht ihres Ordens nicht beſtimmt zu ſeyn ſchienen.

Von den Begebenheiten und Urſachen, wodurch die Univerſität zu Paris veranlaßt und genöthigt wurde, die Dominicaner und Franciſcaner zu ordentlichen theologiſchen Lehrſtuhlen zuzulaſſen.

Der Urſprung, die Beſtätigung und die Ausbreitung verſchiedner Orden, welche nach ihren Gelübden kein Eigenthum beſitzen, ſondern bloß von den freywilligen Allmoſen der Chriſten leben wollten, und daher Bettelorden genannt wurden, gehören zu den größten und merkwürdigſten Begebenheiten dieſes Jahrhundertes. Die Waldenſer gaben vielleicht Gelegenheit zur Stiftung und Einführung derſelben. Einige von dieſen ſchenkten ihre Güter den Armen, beſchloſſen, in einer freywilligen Armuth zu leben, und ſich bloß dem Gebete, dem Leſen der heiligen Schrift, und der Predigt des Evangelii zu widmen. Dieſer fromme wohlgemeinte Enthuſiasmus reizte den Eifer verſchiedner Mitglieder der herrſchenden Kir-

che zur Nachahmung. Bernhard und Durand von Oſca errichteten in der Provinz Tarracona eine Congregation, welche ſie, um ſich den Waldenſern entgegen zu ſetzen, die armen Catholiken nannten, wie jene die Armen von Lyon genannt zu werden pflegten. Auch ſie gaben alles ihr Vermögen an die Armen, arbeiteten, um ihren Unterhalt zu verdienen, wie die Armen von Lyon, mit ihren Händen, lebten in Gemeinſchaft mit einander, wie jene, bezahlten Zehnten und Opfer, unterſchieden ſich aber nicht, wie jene, im Anzuge von andern Menſchen. Uebrigens beobachteten ſie das Gelübde der Enthaltſamkeit, widmeten ſich der Erlernung der Schrift, und ließen ſich die Bekehrung derjenigen angelegen ſeyn, welche die Kirche für Ketzer erklärt hatte. Innocentius der dritte genehmigte dieſen Orden, obgleich die Errichtung neuer Orden auf der lateranenſiſchen Kirchenverſammlung im Jahre 1215. verboten wurde. Faſt um die Zeit, da die Congregationen der armen Catholiken und der Humiliaten errichtet worden waren, hatte ſieben Jahre vor der oben erwähnten Kirchenverſammlung Franciſcus von Aſſiſſi den Orden der Minoriten geſtiftet, den Innocentius der dritte und Honorius der dritte beſtätigten. Er verbreitete ſich mit einer unglaublichen Geſchwindigkeit durch ganz Europa. Acht Jahre darauf erhielt derſelbe ſchon in Paris einen feſten Sitz; denn zwey Jahre nach ihrer Ankunft daſelbſt ward ihnen ein Kloſter erbauet, worauf ſie ſich auch in Engelland ausbreiteten.

Eben ſo glücklich war der Orden der Dominicaner, welche ſich Predigerbrüder nannten. Dominicus von Gusmann, ein Spanier, ſein Stifter, der viele Jahre das Kreuz wider die Albigenſer geprebigt hatte, errichtete denſelben zwey Jahre nach der lateranenſiſchen Kir-

chenver-

chenverſammlung, welche die Errichtung neuer Orden verboten hatte. Innocentius der dritte machte deswegen erſt Schwierigkeiten, ihn zu beſtätigen, und rieth deswegen dem Dominicus, nach der Regel des heiligen Auguſtins zu leben. Dieſer gieng zu denen, die mit ihm einen gleichen Entſchluß gefaßt hatten, nach Toulouſe zurück, um darüber mit ihnen die nöthigen Masregeln zu verabreden. Als ſolches geſchehen war, begab er ſich wieder nach Rom, wo Honorius der dritte ſeinen Orden und die von ihm entworfenen Conſtitutionen beſtätigte. Schon im Jahre 1217. hatten ſie ein Kloſter in Paris, und in eben demſelben Jahre wurde ihnen von der Univerſität das Haus des heiligen Jacobs daſelbſt eingeräumt, wovon ſie den Namen der Jacobinen erhielten. *)

Beyde Orden ſollten vornehmlich Predigerorden ſeyn. Sie ſollten nach der Abſicht ihrer Stifter ſich nicht mit der Erlernung und Fortpflanzung der Wiſſenſchaften und Künſte abgeben, wie verſchiedne andre Orden zu thun verpflichtet waren. Die Bekehrung der Ungläubigen, der Juden, der Mahomedaner und der Ketzer ſollte ihr vornehmſtes Augenmerk ſeyn; die Seelſorge, und die Unterweiſung der Jugend in allen Arten von Kenntniſſen und Wiſſenſchaften ſollten ſie denen überlaſſen, die lange ſchon in dem Beſitze derſelben geweſen waren, und das waren gröſtentheils gelehrte Layen. Allein die Dominicaner machten ſehr bald die Beobachtung, daß ſie zu einem noch größern Anſehen gelangen, und einen viel ausgebreitetern Einfluß, nicht allein in die Angelegenheiten der Religion, ſondern auch in die Geſchäffte der Welt erhalten würden, wofern ſie eben ſo ſehr ſich mit den Gläubigen,

*) Du Boul. H. U. P. t. III. p. 88. 90. 91.

bigen, als mit den Ungläubigen, von denen dieſe freywilligen Armen eben keine reichlichen Allmoſen erwarten konnten, beſchäfftigen, und zugleich an der Unterweiſung der gelehrten Jugend Theil nehmen könnten. Noch waren ſie nicht zehn Jahre in Paris, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, anſäßig oder einheimiſch geworden, als ſie ſchon von dem Papſte Gregor dem neunten das Vorrecht, Beichte hören zu dürfen, erhielten, wodurch ſie einen freyen Zutritt zu allen Familien, und deren Geheimniſſen erhielten. Sie ſuchten auch dieſes Vorrecht ſogleich, ohne vorher die Erlaubniß bey den Biſchöfen und den ordentlichen Seelſorgern jeder Gemeine in Paris zu ſuchen, in Ausübung zu bringen, worüber große Bewegungen und Unruhen unter der ganzen Weltgeiſtlichkeit entſtanden, die ſich dieſer Neuerung aus allen Kräften widerſetzte.

Noch hatten ſie keine Gelegenheit gefunden, Eingriffe in die Vorrechte ihrer Wohlthäterinn, der Univerſität, zu thun, ob es gleich derſelben zum nicht geringen Nachtheile gereichte, daß durch die einnehmende und ſchmeichelnde Beredtſamkeit ihres Generals, **Jordanus**, eines Weſtphalen, viele ſowohl von ihren Lehrern, als von ihren Scholaren, wie die Studirenden damals genannt zu werden pflegten, bewogen wurden, die Welt, wie man zu reden pflegte, zu verlaſſen, und in ihren Orden zu treten. Dieſe neue Religion war in den gewöhnlichen Künſten der Mönche, ſich beſonders aus angeſehenen Ständen und Familien Proſelyten anzuwerben, eben ſo erfahren, und vielleicht noch geſchickter und eifriger, als andre Orden, und das mußte ſehr weit gehen, weil die Univerſität den General **Jordan** deswegen zur Rede ſtellte, der ſie aber mit der Miene des Inſpirirten auffoderte, das Werk des Geiſtes nicht zu hindern, und ihnen, wie ein Prophet, vorher verkündigte, daß dieſe verachteten

kleinen

kleinen Armen der Kirche bald nützlicher ſeyn würden, als die gelehrteſten Männer. *) Die Univerſität war noch ſicher, und wußte nicht, wie du Boulay ſich ausdrückt, welch eine Schlange ſie in ihrem Buſen nährte; denn ſie wurde bald in Streitigkeiten mit dieſem Orden verwickelt, die länger als dreyhundert Jahre dauerten, und ihnen den Verluſt vieler Vorrechte zuzogen. Itzt war auch die Lage der Univerſität noch ſo beſchaffen, daß die Dominicaner keinen Antheil an ihren Vorrechten erhalten konnten, indem die Univerſität als eine Congregation von Layen anzuſehen war, worinnen die Studirenden verſchiedne akademiſche Grade durchgehen mußten, ehe ſie Magiſtri, oder öffentliche Doctoren der Theologie werden konnten. Erſt mußten ſie über die freyen Künſte eine gewiſſe Zeit hören und leſen. Dann mußten ſie die Bibel erklären, und ſo wurden ſie Baccalauren, worauf ſie über Lombards Lehrbuch leſen und ſchreiben durften, und dann erſt vom Kanzler die Licenz erhielten, unter die Magiſtros oder Doctores aufgenommen werden zu können. Dieß war der gewöhnliche Weg zum Doctorat, und dieſen konnten die Dominicaner nach dem Geiſte ihres Ordens nicht gehen. Spiritualen, denn dafür wollten ſie gehalten ſeyn, die berufen und geſchickt waren, Ketzer und Ungläubige in den Schooß der Kirche zurückzuführen, und die Gläubigen in ihrem Orden, wenn ſie die Welt verließen, zu einer höhern Stufe der Erleuchtung und der Frömmigkeit zu erheben, konnten unmöglich erſt Scholaren werden, um hernach Doctoren werden zu können.

Sie wünſchten es indeß viel eifriger, als ſie es ſich merken laſſen durften, und wußten auch die erſte Gelegenheit,

*) Du Boul. Hiſt. Univ. Pariſ. t. III. p. 108.

genheit, welche ſich ihnen zur Befriedigung ihrer geheimen Wünſche darbot, ſo vortheilhaft zu nutzen, als von dem Eifer derſelben erwartet werden konnte. Dieſe Gelegenheit erſchien bald, als durch gewiſſe Unordnungen und Ausſchweifungen ſowohl der Studirenden, als der Bürger gegen einander, Paris in Gefahr gerieth, die ganze Univerſität, wodurch ſie doch eine von den erſten, berühmteſten und reichſten Städten in Europa geworden war, vielleicht auf immer zu verlieren. Beyde Partեyen waren ſo heftig an einander gerathen, daß auf beyden Seiten viele verwundet wurden, und die Königinn in Abweſenheit ihres Gemahls, und der Legat des römiſchen Stuhles, ohne auf die Folgen ihrer raſchen Entſchließung zu achten, ſich verleiten ließen, die Schaarwache gegen die Studirenden anrücken zu laſſen, ſie mit Gewalt und ohne Schonung gegen ſie zu zerſtreuen, ſie in gefängliche Haft zu bringen, und auf dieſe Weiſe wieder Ruhe und Stille in der Stadt herzuſtellen. Harte Befehle pflegen immer noch härter vollzogen zu werden, als es diejenigen verlangen, von denen dieſelben ertheilt werden. Das geſchah auch bey dieſem Tumulte, und darüber mußten ſelbſt viele Unſchuldige von den Scholaren leiden. Die Lehrer der Univerſität glaubten ſich derſelben annehmen zu müſſen, und foderten eine Genugthuung, die dem Unrechte angemeſſen wäre, welches ihnen widerfahren ſeyn ſollte. Dieſe Genugthuung wurde ihnen verweigert, und die Lehrer hörten, nach dem ihnen längſt ertheilten Rechte dazu, auf einmal auf, ihre Vorleſungen fortzuſetzen. Sie verließen, da die Königinn und der römiſche Legat ſich nicht an ihre Vorſtellungen kehrten, mit ihren Scholaren die Stadt und zerſtreuten ſich mit denſelben in andre Städte, welches zur Errichtung verſchiedner neuer Univerſitäten in dieſem Reiche Anlaß gab. Einige tauſend Studirende giengen ſogar

gar mit verſchiednen ihrer Profeſſoren nach Engelland. Der König von Engelland, welcher wohl wußte, was Paris für große Vortheile von der Univerſität gehabt hatte, gab ſich alle erſinnliche Mühe, alle Lehrer, die ſich in verſchiedne Städte zerſtreut hatten, und faſt die Hoffnung verloren, mit Ehren zurückgerufen zu werden, nebſt ihrem Gefolge von Studirenden durch die größten Verſprechungen nach Oxford zu ziehen. Indeß hatten ſie ſich bey dem römiſchen Papſte über die Königinn, über ſeinen Legaten, über den Biſchof, Wilhelm von Paris und über den Kanzler, welchen allen eine Demüthigung der Profeſſoren wegen ihres öftern übermüthigen Betragens gegen ſie eben nicht zuwider war, mit großer Bitterkeit beklagt und weigerten ſich, zurück zu kommen, welche ſtrenge Mittel auch in dieſer Abſicht verſucht wurden, ehe ſie eine vollkommne Genugthuung erhalten hätten. Der Papſt bemerkte, daß ſein Legat einen Fehler begangen hatte, und rief ihn zurück. Er ermahnte auch die Königinn zu gelindern und weiſern Masregeln, und rieth ihr zu größerer Mäßigung, und alles wurde auf eine völlige und rühmliche Ausſöhnung eingeleitet.

Während dieſer Zeit wendeten ſich die Dominicaner, als faſt die ſämmtlichen Lehrer Paris verlaſſen hatten, an den Biſchof von Paris, wie auch an den Kanzler der Univerſität, und verlangten, zu Doctoren ernannt und angenommen zu werden; unter dem Vorwande, daß es den Studirenden, die noch zurückgeblieben wären, nicht an Unterweiſung und nützlicher Beſchäfftigung ihrer Zeit fehlen möchte. Ihrem Verlangen wurde gewillfahrt, und ſo ſetzten ſie ſich in den Beſitz eines ordentlichen theologiſchen Lehrſtuhls. Als vier Jahre darauf die Univerſität wieder hergeſtellt und auf Befehl des römiſchen Stuhles reformirt wurde, behaupteten ſich die Domini-

minicaner nicht allein darinnen, ſondern errichteten bey ſich, ſelbſt alles Widerſtandes vom Kanzler ungeachtet, noch eine theologiſche Profeſſion, verbreiteten ſich darauf in andre volkreiche Städte von Frankreich, und legten überall öffentliche theologiſche Schulen an. Die Univerſität, welche die Folgen dieſer neuen Inſtitute fürchtete, daß mit der Zeit auch andre Regularen zwo Lehrſtühle würden haben wollen, welches nicht geſchehen konnte, ohne alle diejenigen von der Univerſität und aus ihren Profeſſionen zu verdrängen, die nicht Mönche waren, oder werden wollten, widerſetzte ſich dieſen Anmaßungen mit großem Ernſte. Denn diejenigen Lehrer, welche in den Orden der Predigermönche getreten waren, wollten, ungeachtet ſie ihre weltliche gewöhnliche Kleidung ablegten, doch ihre Profeſſionen und zugleich die damit verbundenen Pfründen beybehalten. Die übrigen Lehrer machten alſo ein Statut, wodurch verordnet wurde, daß künftig kein Orden zwo öffentliche Lehrſtellen in der Theologie bey der Univerſität haben ſollte; allein die Dominicaner waren auf keine Weiſe zu bewegen, dieſes Statut zu unterſchreiben. Sie ſtanden bey dem römiſchen Stuhl in ſolcher Achtung und Gunſt, daß ſie ſich wider die Univerſität in ihren Anmaßungen behaupteten, gleichwie ſie auch bey ihren Eingriffen nicht allein in die Rechte der ordentlichen weltlichen Geiſtlichen, ſondern auch in die Beſitzungen andrer Mönche geſchützt wurden, weil ſie unter keinem Biſchofe, ſondern unmittelbar unter der Gerichtsbarkeit des römiſchen Stuhles ſtehen wollten.

In der Mitte dieſes Jahrhundertes ſah ſich die Univerſität abermals genöthigt, ihre Vorleſungen auszuſetzen; denn das war das einzige Mittel, welches ſie in ihrer Gewalt hatte, ſich, wenn ſie, oder die Studirenden beleidigt waren, Recht und Genugthuung zu verſchaffen;

ſchaffen; ein geſetzmäßiges Vorrecht, welches ihnen ſchon Alexander der vierte durch eine Bulle zugeſtanden hatte. So bald der Gebrauch dieſes Vorrechtes nöthig war, ſo waren alle Lehrer ohne Ausnahme verbunden, nicht mehr zu leſen. Deſſen weigerten ſich die Profeſſoren aus dem Predigerorden, wofern ihnen die Univerſität nicht durch eine ſchriftliche Urkunde zwo theologiſche Lehrſtellen zugeſtünde. Umſonſt ſtellte ihnen die Univerſität vor, daß es hier gar nicht um theologiſche Lehrſtellen, oder um die beſondern Vortheile einzelner Mitglieder der Geſellſchaft, ſondern um eine Beleidigung zu thun ſey, die die ganze Univerſität betroffen hätte; daß ſie alſo Unrecht thäten, ſich das Unglück und die Verlegenheit, worinnen ſie ſich nun befände, zu Nutze machen zu wollen. Man ſtritt zween Monate lang darüber; die Dominicaner aber wollten nicht nachgeben. Nachdem endlich die Univerſität die verlangte Genugthuung und zugleich ſowohl für die Lehrer als für die Studirenden verſchiedne neue wichtige Freyheiten und Vorrechte erhalten hatte: So faßten ſämmtliche Lehrer einen neuen Schluß, daß in der Folge niemand zur Würde eines Magiſters oder Doctors zugelaſſen werden ſollte, er hätte denn mit einem feyerlichen Eide vorher verſprochen, alle Biſchlüſſe und Statute der Univerſität zu halten. Damit auch die Dominicaner keine Schwierigkeiten machen ſollten, dieſen Eid zu leiſten: So wurde noch hinzu geſetzt: „Falls in dieſen Beſchlüſſen und Statuten nichts enthalten wäre, was der Regel der Brüder des Predigerordens zuwider, oder unanſtändig wäre, und mit dem Heile der Seelen, mit göttlichen und menſchlichen Rechten, mit dem allgemeinen Nutzen und den Vorſchriften der heiligen Kirche nicht beſtehen könnte.“ Auch dieſen Eid wollten die Dominicaner, wie glimpflich und ſchonend er auch in Anſehung

ſetzung ihrer eingerichtet war, nicht unterſchreiben, ehe ihnen der Beſitz von zwo öffentlichen theologiſchen Lehrſtellen durch eine Acte verſichert würde. Die Univerſität gab ihnen vierzehn Tage Bedenkzeit, und da ſie bey ihrer Weigerung beharrten, ſo ſchloß dieſelbe, um ſie wegen ihres Ungehorſames zu beſtrafen, ſie durch ein feyerliches Decret von ihrer Geſellſchaft aus, und dieß wurde in allen Collegien bekannt gemacht. Die Dominicaner, entrüſtet über dieſen Beſchluß der Univerſität, aber doch in dieſem Augenblicke nicht vermögend, ſich durch die Bannſtralen des römiſchen Stuhles dawider zu ſchützen, weil eben Innocentius der vierte nach Italien zurückgegangen war, ſuchten bey der Königinn Blanca, welche mit dem Grafen Alphonſus von Poitiers während der Gefangenſchaft des Königes Ludwig des neunten das Reich regierte, die Aufhebung des ihnen ſo verhaßten Decretes durch eine falſche Anklage zu bewirken. Sie beſchuldigten die Univerſität, Schlüſſe wider Gott, wider die allgemeine Kirche, wider die Ehre der Königinn und des ganzen Reiches abgefaßt zu haben. Allein dieſe Verläumdungen waren bald widerlegt. Alſo wendeten ſie ſich an Innocentius den vierten, und verlangten von ihm ihre Wiederherſtellung in den Beſitz und Gebrauch der Rechte, deren ſie von der Univerſität für verluſtig erklärt worden waren, und erhielten auch einen päpſtlichen Befehl, wodurch dem Biſchofe von Evreux aufgegeben wurde, die Wiedereinſetzung derſelben allenfalls auch durch den Gebrauch der Excommunication zu bewirken.

Um dieſem Streiche auszuweichen, wandte ſich die Univerſität an die Regentinn und den Regenten des Reichs, und ſtellte vor, daß ſie aus Ehrfurcht gegen den römiſchen Stuhl bereit wäre, vorläufig die Dominica-

ner wieder anzunehmen, bis der Papſt, welcher einen richterlichen Spruch gethan hätte, ehe beyde Parteyen gehört worden wären, andre Verfügungen getroffen haben würde. Indeß hatten die Dominicaner den Biſchof von Evreux bewogen, ſeine Vollmacht, die Univerſität zu excommuniciren, an einen Canonicus Lucas zur Vollziehung zu übertragen. Die Univerſität hatte keinen ihr gehäſſigern Feind, als dieſen Canonicus, der ſogleich, nach dem Wunſche der Dominicaner, den Lehrern der Univerſität alle Amtsverrichtungen unterſagte, und ungeachtet der Appellation der Univerſität an den römiſchen Papſt, dennoch dieſes Decret öffentlich bekannt machen ließ. Dieſe ſo hart bedrückte Geſellſchaft, welche nun auch ihr Decret wider die Dominicaner überall bekannt machte, ſchrieb an alle Biſchöfe in Frankreich, um ſie um ihren Schutz und Beyſtand wider eine ſo gewaltſame Bedrückung zu erſuchen. Innocentius, welcher zu beſorgen anfieng, daß, weil die Brüder des Predigerordens ihre Eingriffe in die Rechte der übrigen Geiſtlichkeit zu weit trieben, alle Biſchöfe der franzöſiſchen Kirche wider ſo viele und ſo offenbar ungerechte Beeinträchtigungen gemeine Sache mit einander machen möchten, hielt es für rathſam, ihren Anmaßungen und geiſtlichen Gewaltthätigkeiten Grenzen zu ſetzen, ohne ſich doch über ihre Streitigkeiten mit der Univerſität zu erklären. Dieß bewog ſie zu einiger Mäßigung in der Verfolguug ihrer unbilligen Anfoderungen an dieſelbe. Allein Innocentius ſtarb, und ſein Nachfolger, Alexander der vierte, war ſo ſehr ihr Gönner, daß er die Bulle ſeines Vorfahren aufhob, und in einer andern verordnete, daß die Univerſität in Paris alle Dominicaner, und beſonders diejenigen, die ſchon theologiſche Lehrſtellen gehabt hätten, zu ihrer gelehrten Geſellſchaft zulaſſen, ſie an allen ihren Rechten und Vorzügen Theil zu nehmen,

nicht

nicht hindern, ſondern ihnen ſo viele theologiſche Lehrſtühle vergönnen ſollte, als ſie nur verlangen würden. Zugleich erhielten die Biſchöfe von Orleans und Auxerre den Auftrag, dieſe Bulle zur Vollziehung zu bringen, und die Widerſtändigen durch den Gebrauch des Bannes zum Gehorſame zu nöthigen. Die Biſchöfe gehorchten; allein die Lehrer der Univerſität, welche keine Mönche waren, verließen die Collegia, in denen ſie wohnten, auf eine Zeitlang, und wohnten in der Stadt. Auf die an ſie ergangene Anfoderung, der päpſtlichen Bulle zu gehorchen, antworteten ſie, daß ſie nicht mehr zur Univerſität gehörten; daß folglich der Befehl des Papſtes ſie nicht angienge. Indeß ſchrieben ſie doch an denſelben, und ſtellten ihm vor, ſie hätten, ungeachtet aller gerechten Einwendungen, welche ſie wider ſeine Verordnung hätten machen können, ſich lieber alle Rechte und Vorzüge der Univerſität entziehen laſſen, als derſelben ſich widerſetzen wollen; ihr Gewiſſen erlaube es nicht, mit den Dominicanern Eine Geſellſchaft auszumachen. Gleichwohl erſuchten ſie ihn, die Excommunication wider ſie aufzuheben, und ſie wieder in den Beſitz ihrer Vorrechte und Freyheiten einzuſetzen, jedoch ohne ſie zu einer akademiſchen Verbindung mit den Dominicanern nöthigen zu wollen, indem ſie entſchloſſen wären, lieber ihre Schulen in andre Königreiche zu verſetzen, oder in ihr Vaterland zurück zu kehren, als ſich dem unerträglichen Joch der Predigermönche zu unterwerfen.

Ehe dieſes Schreiben noch an den Pabſt gelangte, hatten die Dominicaner bereits wieder drey Bullen bey demſelben ausgewirkt, worinnen den Biſchöfen von Orleans und Auxerre befohlen ward, denen, welche ſich der Aufnahme der Dominicaner widerſetzen würden, alle weitere Amtsverrichtungen zu verbieten, und ihre Pfründen

so

ſo lange einzuziehen, bis ſie ſich unterwerfen würden. Die Vollziehung dieſer Bullen wurde durch den König gehindert, welcher eine Vereinigung beyder ſtreitenden Parteyen mit einander zu ſtiften ſuchte, um dieſen für Paris ſo ſchädlichen Streitigkeiten durch einen friedlichen Vergleich ein Ende zu machen. Die daſelbſt verſammelten Biſchöfe riethen gleichfalls zu einer freundſchaftlichen Beylegung derſelben, und endlich ließen ſich die weltlichen Lehrer der Univerſität und die Dominicaner bewegen, die Entſcheidung ihrer Streitigkeiten dem ſchiedsrichterlichen Ausſpruche der Biſchöfe von Bourges, von Rheims, von Sens, und von Rouen zu überlaſſen. So kam endlich ein Concordat zwiſchen beyden (1256) zu Stande, nach welchem den Dominicanern auf immer zween theologiſche Lehrſtühle zugeſtanden wurden; jedoch unter der Bedingung, daß ſie von den weltlichen Lehrern und Scholaren abgeſondert blieben, und keine Gemeinſchaft mit ihnen haben, auch allen den Bullen, welche ſie bereits erlangt hatten, oder noch erlangen könnten, entſagen, und zugleich die Widerrufung derjenigen, die bereits zu ihren Gunſten erlaſſen waren, zu bewirken ſuchen ſollten.

Dieß Concordat ſchien die Ruhe auf der Univerſität herzuſtellen. Allein Alexander war nicht zu bewegen, einen Vergleich zu genehmigen, an welchem er keinen Antheil gehabt hatte. Er ließ Bullen über Bullen ergehen, welche auf die Vollziehung ſeiner erſten Befehle drangen; jede war gebietender und ſtrenger, als die andre. Der König Ludwig wurde aufgefodert, dem Biſchofe von Paris, dem er dieſelbe aufgetragen hatte, wenn die kanoniſchen Strafen nicht zureichen würden, mit dem weltlichen Arme den nachdrücklichſten Beyſtand zu leiſten. Die Dominicaner wollten nicht das Anſehen haben, als

wenn

wenn ſie daran Schuld wären, daß das Concordat nicht beobachtet wurde. Alſo erſuchten ſie, ob im Ernſte, oder zum Scheine, Alexandern, ſeine ihnen ſo günſtigen Verordnungen aufzuheben und den mit der Univerſität geſtifteten Vergleich zu beſtätigen. Allein der Papſt that das Gegentheil, weil das Concordat ohne ſein Vorwiſſen und ohne ſeine vorgängige Genehmhaltung geſchloſſen worden war. Zugleich erklärte er namentlich **Wilhelm von St. Amour, Nicolas von Bar ſür Aube,** und den Canonicus **Chriſtian von Beauvais,** als Urheber dieſer Rebellion gegen ſeine Befehle, aller ihrer Aemter, Würden und Einkünfte verluſtig, unterſagte ihnen alle Vorleſungen, und allen Studirenden den Beſuch derſelben; verlangte, daß ſie aus dem Reiche verwieſen, und drohte, daß alle übrigen eben ſo beſtraft werden ſollten, wenn ſie nicht binnen vierzehn Tagen, von der Bekanntmachung dieſer Bulle an gerechnet, gehorchen würden. Dieſer folgten bald zwo andre, ſie zu beſtätigen und die Vollſtreckung ſeines Willens zu beſchleunigen.

Wilhelm von St. Amour, ein berühmter Doctor des vor wenig Jahren geſtifteten Hauſes, von ihrem Stifter die Sorbonne genannt, war einer von den lebhafteſten und feurigſten Vertheidigern der Rechte der Univerſität. Deswegen mußte er vor andern den Zorn ſowohl des römiſchen Papſtes, als der Dominicaner empfinden. Sie beſchuldigten ihn, eine ehrenrührige Schrift wider den Papſt geſchrieben zu haben. Der päpſtliche Legat beſchwerte ſich bey dem Könige darüber. Die Unterſuchung wurde dem Biſchofe von Paris aufgetragen, und **Wilhelm von St. Amour** bewies ſeine Unſchuld und die Nichtigkeit der Klage wider ihn. Bald darauf klagten ſie ihn an, daß er ihren Orden angegriffen

ſen und verſchiedne irrige Sätze vorgetragen hätte. Die Klage wurde gleichfalls dem Könige übergeben. Wilhelm von St. Amour erhielt eine Abſchrift davon, und bewies in einer Predigt, daß er dieſe irrigen Sätze nie behauptet hätte; daß vielmehr alle ſeine Lehren in deutlichen Ausſprüchen des göttlichen Wortes gegründet wären. Nicht lange darauf ſchrieb er ſein Buch von den Gefahren der letzten Zeiten, wodurch die Dominicaner noch mehr wider ihn aufgebracht und erbittert wurden. Er verfertigte es, wie er ſagte, auf Befehl der Biſchöfe, um aus der heiligen Schrift den Charakter der falſchen Propheten zu ſchildern, die in den letzten Zeiten der Kirche auftreten würden. Auch hatte er die Abſicht, einer Schrift, das ewige Evangelium genannt, welche der Abt Joachim verfaßt haben ſollte, zu widerſprechen, und die Irrthümer zu beſtreiten, welche darinnen enthalten waren. Vornehmlich dieſer Schrift wegen hatte Alexander begehrt, daß er aus dem Königreiche verwieſen werden ſollte; allein er wurde nicht verwieſen und blieb zu Paris. Die Dominicaner verklagten ihn vor den Biſchöfen von Sens und Rheims wegen verſchiedner irrigen und falſchen Sätze, die er behauptet haben ſollte. Dieſer muthige Vertheidiger der Univerſität und ſeiner ſelbſt erſchien, läugnete, irgend einen irrigen Satz behauptet, oder ſich wider einen Orden erklärt zu haben, den der römiſche Stuhl beſtätigt hätte, erbot ſich zur Vertheidigung deſſen, was er geſagt und geſchrieben hätte, und zugleich zum Widerrufe desjenigen, was erweislich unrichtig oder falſch wäre. Beyde Biſchöfe thaten den Vorſchlag, eine Kirchenverſammlung deswegen zu halten, beyde Partheyen zu vernehmen, und nach gehöriger Erwägung aller Gründe und Gegengründe ein unpartheyiſches Urtheil darüber zu fällen. Wilhelm von St. Amour war damit zufrieden;

den; aber ſeine Gegner wollten es weder auf die Unterſuchung der angebotenen Kirchenverſammlung ankommen laſſen, noch dem Ausſpruche derſelben ſich unterwerfen, und ſo blieb der Streit nicht allein unentſchieden, ſondern ward auch immer heftiger und bittrer.

Nunmehr glaubte die Univerſität, ſichs ſchuldig zu ſeyn, Abgeordnete nach Rom zu ſenden, um ihre Sache vor dem Papſte ſelbſt durch ſie vertheidigen zu laſſen. Wilhelm von St. Amour, Odo von Douay, Nicolas von Bar-ſür-Aube, Johann von Guſteville und Johann Bellin wurden gewählt, und erhielten den Auftrag, um die Wiederherſtellung der Ruhe anzuſuchen, Wilhelms Buch, von der Gefahr der letzten Zeiten, zu vertheidigen, und die Verdammung des berüchtigten ewigen Evangelii zu verlangen. Sie waren im Begriffe, ihre Reiſe anzutreten; allein die Dominicaner waren ihnen zuvor gekommen. Wilhelms Schrift von der Gefahr der letzten Zeiten war bey dem Papſte als ein gefährliches, ärgerliches und irriges Buch angegeben, und dieſelbe als eine Schrift geſchildert worden, worinnen die Gewalt der Biſchöfe und des Papſtes angegriffen, die Orden, die aus Liebe zur Religion ſich zu einer freywilligen Armuth verpflichtet und die höchſte Beſtätigung der Kirche erhalten hätten, feindſelig verläumdet würden, wodurch viele Gläubige abgehalten und verleitet werden könnten, in dieſe heilige Orden einzutreten. Alexander ließ ſich dadurch bewegen, dieſes Buch als boshaft und verabſcheuungswürdig zu verdammen, und ſowohl die Genehmhaltung als auch das Leſen deſſelben allen und jeden zu unterſagen. Er erließ verſchiedne Schreiben an die Biſchöfe, an den König, und an die Univerſität, worinnen er von ihnen foderte, den Dominicanern wohl zu begegnen, und Wilhelms von St.

Amour

Amour Buch aufrichtig zu verdammen. Bullen folgten auf Bullen, und er wendete alle nur erſinnliche Mittel an, um die Vollziehung derſelben zu bewirken. Indeß ließen die Abgeordneten der Univerſitåt ſich dadurch nicht abſchrecken, ihre Reiſe nach Italien fortzuſetzen. Als ſie aber zu Anagnia ankamen, wurden drey von den Abgeordneten verleitet, Wilhelms Schrift zu verdammen. Er allein blieb ſtandhaft und voll Muth, und vertheidigte ſich vor dem Papſte ſo gründlich, daß derſelbe ihn für unſchuldig erkannte und vom Banne frey ſprach. Er trat alſo ſeine Rückreiſe an, ward aber krank und dadurch genöthigt, nach Rom zurück zu kehren. Hier empfieng er ein Schreiben vom Papſte, worinnen ihm derſelbe bey Strafe des Bannes und beym Verluſte aller ſeiner Pfründen verbot, nach Frankreich zurück zu kehren, ihm auch zugleich alles Predigen und Lehren auf immer unterſagte, weil er das verabſcheuungswürdige Buch von der Gefahr der letzten Zeiten geſchrieben håtte. So plötzlich hatte Alexander ſeine Geſinnungen wieder geåndert. Nach Frankreich ließ er wieder einige Bullen abgehen, worinnen er auf eine ſchleunige Vollziehung deſſen drang, was er in den vorhergehenden verordnet hatte. Zugleich ließ er eine Acte verfaſſen, welche alle Punkte enthielt, welche die Univerſitåt zu Paris in Anſehung der Bettelorden vollziehen und beobachten ſollte. Man ſollte ſie als Mitglieder der Univerſitåt annehmen, und ſeine erſte Bulle ohne Aenderung und Widerſetzlichkeit vollſtrecken. Auch ſollten die Dominicaner und Minoriten, vor andern aber Thomas von Aquino und Bonaventura gern und willig unter die Doctoren der Theologie aufgenommen werden. Man ſollte die Bettelorden zu keinem Eide, noch Vergleiche verbinden wollen, welcher dieſer Anordnung zuwider wåre. Man ſollte die Verlegung der Univerſitåt an einen andern Ort nicht geſtatten, welch

ein Vorwand auch dazu angegeben werden möchte. Zu Paris ſollte man predigen und lehren, daß ein vom Papſte verdammtes Buch ein verdammungswürdiges Buch ſey; daß er die Macht habe, ohne Einwilligung geringerer Prälaten und der ordentlichen Seelſorger Prediger und Beichtväter hinzuſenden, wohin er wollte; daß den Erzbiſchöfen und Biſchöfen eben dieſes Recht zukäme; daß die Bettelmönche, die um Jeſu Chriſti willen alles verlaſſen hätten, betteln, und, ohne mit ihren Händen, wenn ſie auch geſund und ſtark genug wären, ihren Unterhalt zu verdienen, dennoch andre darum anſprechen dürften, wofern ſie zumal predigten, und ſich mit dem Unterrichte in der Religion beſchäfftigten. Man ſollte bekannt machen, daß alles, was in Wilhelms von St. Amour Schrift von den falſchen Propheten, von den Vorläufern des Antichriſts, die ſich in die Häuſer einſchlichen, und von falſchen Apoſteln vorkäme, nicht von den Mönchen des Predigerordens, noch von den Minoriten verſtanden werden müßte. Endlich ſollte man auch zugeſtehen, daß einige Heilige in beyden Orden Wunder gethan hätten.

Dieſe Acte wurde an den Biſchof von Paris geſandt, mit dem Befehle, daß alle dieſe Befehle befolgt werden ſollten. Dennoch wollten die weltlichen Magiſtri und Doctores der Univerſität die Dominicaner nicht für ihre Mitglieder erkennen, und ſetzten ihre Abſonderung von den Bettelmönchen fort; Wilhelm von St. Amour aber begab ſich, um dem Ungewitter auszuweichen, nach ſeinem Geburtsorte in der Franche Comté. Alexander der vierte fuhr mit ſeinen Bullen fort, und endlich brachte er es mit ſeinen wiederholten Bannſtralen dahin, daß die Bettelmönche als Mitglieder der Univerſität angeſehen werden, aber doch in allen Verhandlungen, Acten

und Verſammlungen allen übrigen und ſelbſt andern Mönchsorden nachſtehen ſollten. Beyde Orden mußten ſich dieſes gefallen laſſen, weil ſie eben ſowohl das Gelübde der Demuth, als der freywilligen Armuth gethan hatten, damit doch einiger Schein übrig bliebe, daß ſie nicht wider ihre feyerlichen Gelübde handeln wollten. Endlich ſtarb Alexander der vierte, der in ſeinem Leben über vierzig Bullen für die Dominicaner und Minoriten ausgefertigt hatte. Auf ſeinen Tod folgte einige Ruhe bey der Univerſität. Wilhelm von St. Amour kam nach Paris zurück, änderte nun den Titel und die Einrichtung ſeines Buches, und ſchickte es zu ſeiner Rechtfertigung, in ſeiner veränderten Geſtalt an den neuen Papſt, Clemens den vierten. Dieſer rieth ihm in ſeiner Antwort, das Vergangene zu vergeſſen, und ſich vor dem Rückfalle in die vormaligen Uebertreibungen ſeines Eifers zu hüten. Auch gab er ihm zu erkennen, daß die ihm überſandte Schrift im Weſentlichen eben des Innhaltes wäre, als ſein vormaliges Werk; daß er aber noch keine Zeit gehabt hätte, daſſelbe zu prüfen, und andre erleuchtete Männer darüber urtheilen zu laſſen. Vielleicht wären die kaum eingeſchlummerten Streitigkeiten wieder rege geworden; allein Wilhelm von St. Amour ſtarb, und die Univerſität verlor mit ihm einen der gelehrteſten und muthigſten Vertheidiger ihrer Rechte.

Seine Schrift von der Gefahr der letzten Zeiten hat ſeinem unerſchrocknen Muthe, die Wahrheit zu ſagen, ein unvergeßliches Denkmal geſtiftet; denn es iſt eine zwar vielleicht zu leidenſchaftliche, aber doch größtentheils wahre und getreue Schilderung der ſo berühmten und mächtigen Orden der Dominicaner und der Franciſcaner. In einer Predigt über die Erzählung vom Phariſäer und vom Zöllner, welche einen Theil ſeiner

Vorrede zu ſeinem ſo berüchtigten und verfolgten Werke ausmacht, entwirft er erſt, nach der Schrift, ein treffendes Bild von den Phariſäern, und wendet ſolches auf die Heuchler ſeiner Zeit an, ohne die Bettelorden zu nennen. Dieſe Verführer, ſagt er, nehmen in ihrer Kleidung und in ihrem Aeußerlichen durch ein dem Scheine nach ſtrenges und hartes Leben das Anſehen einer vorzüglichen Heiligkeit an, um von den Menſchen gelobt und bewundert zu werden. So ſind die falſchen Religioſen geartet, die man an ihren Früchten kennen lernen muß; nicht an denen, welche ſie ſehen laſſen, um uns glauben zu machen, daß ſie Heilige ſind; denn dieſe ſind gut, ob ſie ihnen gleich zur Sünde gerechnet werden, weil ſie aus Eitelkeit und Ehrſucht entſpringen, ſondern an den Früchten, welche ſie nicht ſehen laſſen. Sie lieben die erſten Plätze in den Synagogen, und wollen bey den Gaſtmahlen gern obenan ſitzen; gern auf den Straßen gegrüßt, und von Leuten Meiſter genannt werden. Sie drängen ſich an die Tafeln der Könige, der Prinzen und der Biſchöfe, wie unanſtändig ſolches auch für Mönche und Prediger iſt. Sie freuen ſich, wenn ſie von weltlichen Mächten Befehle erhalten, bey großen Feſten in den vornehmſten Kirchen zu predigen, und mengen ſich, ohne das Anſehen der Biſchöfe zu achten, in andrer Aemter und Geſchäffte, ohne einen Beruf zu haben; mehr, um ihre Wiſſenſchaft ſehen und ihre Beredtſamkeit ſchimmern zu laſſen, als um das Wort Gottes zu verkündigen. Sie drängen ſich den Biſchöfen zu Rathgebern auf, um ſich bey andern in ein deſto größres Anſehn zu ſetzen, bedienen ſich auch, ohne das Aergerniß zu ſcheuen, das ſie der Kirche geben, des Bannes, um es dahin zu bringen, daß ſie zu Meiſtern angenommen werden. Dieſes iſt nur ein Vorſpiel von dem, was Wilhelm von St. Amour in ſeiner den Predigerorden ſo verhaßten

Schrift

Schrift weitläuftiger ausführt. Erſt wendet er auf ſie an, was Paulus im dritten Kapitel ſeines zweyten Brieſes an den Timotheus von den Gefahren der letzten Zeiten geſagt hatte. Alle Züge, welche darinnen von den Verführern entworfen werden, wofür Paulus die Chriſten ſeiner Zeit warnte, werden auf die Dominicaner und Minoriten, ohne ſie zu nennen, angewendet. Er beſchreibt ihre Eingriffe in das Amt der ordentlichen Lehrer, welche ſie mit der päpſtlichen Erlaubniß dazu rechtfertigten, die er in ihrem Werthe läßt; die aber, nach ſeiner Meinung, die Einwilligung und Genehmhaltung derer, die zu Lehrern und Seelſorgern dieſer oder jener Gemeinen berufen ſind, nicht ausſchließen kann. Dieß, ſagt er, thun ſie alles unter dem Scheine der Frömmigkeit, des Eifers und der Liebe. Seinem Ermeſſen nach entſpringen daraus für die Gläubigen bedenkliche Gefahren, weil dieſelben dadurch von ihren rechtmäßigen Lehrern abgezogen und zur Gleichgültigkeit gegen ihre Ermahnungen und Rathſchläge verleitet und gewöhnt werden. Um ſich gelten zu machen, ſchleichen ſie ſich in die Familien ein, und ſuchen durch Beichtehören ihrer Geheimniſſe kundig zu werden, um ſo zur Herrſchaft über ihre Gewiſſen zu gelangen.

Hierauf will Wilhelm von St. Amour zeigen, daß die Gefahren, die den Chriſten von ſolchen falſchen Propheten bevorſtehen, nahe; daß ſie groß ſind; daß es Zeit ſey, denſelben zuvor zu kommen, oder ſie abzuwenden; daß die Sorge dafür beſonders den Biſchöfen obliege; daß diejenigen, welche dieſe Sorge vernachläſſigen, ſchwere Strafe dafür zu fürchten haben. Er giebt die Mittel an, durch welche man die von ihnen beſorglichen Gefahren abzuwenden ſuchen müſſe. Man muß Achtung geben, ob es Religioſen giebt, welche ſich in

Familien einzuſchleichen, und beſonders das weibliche Geſchlecht für ſich einzunehmen ſuchen. Entdeckt man ſie, ſo muß man ſie andern bekannt machen. Man muß ihnen befehlen, ſie zu vermeiden. Man muß ſie nicht predigen noch lehren laſſen; man muß diejenigen, die ſich zu ihrer Secte halten, nöthigen, ſich von ihnen abzuſondern. Andre muß man verhindern, in dieſelbe zu treten, und überhaupt alle Müßiggänger von falſchen Propheten, die nicht arbeiten wollen, meiden. Damit man aber in der Anwendung dieſes Gemäldes ja nicht fehlen möchte, ſo zeigte er noch, wo man dieſe Verführer ſuchen und nicht ſuchen ſollte. Man muß ſie weder unter den Heiden, noch unter den böſen und laſterhaften Chriſten, noch unter den Unwiſſenden, ſondern unter den Gelehrten ſuchen; unter denen, welche vorgeben, daß ſie den Rathſchlägen des Evangelii folgen; unter denen, welche andre an Heiligkeit und Weisheit zu übertreffen ſchienen. Mit dieſer Abhandlung verbindet er zuerſt die Unterſuchung, ob es Chriſten erlaubt ſey, ihr ganzes Vermögen den Armen zu geben, und Bettler zu werden, und hernach, ob man einem geſunden und ſtarken Bettler Allmoſen zu geben ſich für verbunden achten könne. Beyde Fragen beantwortet er verneinend und beſtätiget ſeine Antwort theils mit der Schrift, theils mit vielen Ausſprüchen alter Kirchenlehrer.

Man hatte ihm viele falſche und irrige Sätze Schuld gegeben; allein man hatte ſie ihm entweder angedichtet, oder man hatte ſeine Worte gemisdeutet, damit man einen anſtößigen und verhaßten Sinn darinnen finden möchte. Man beſchuldigte ihn, er hätte behauptet, daß derjenige, welcher von denen Allmoſen nehme, für die er predigt, eine Todſünde begehe. Dieß hatte er nie geſagt; er hatte vielmehr gelehrt, daß wer einen rechtmäſ-

ſigen

ſigen Beruf hätte, zu predigen, auch von der ihm anvertrauten Gemeine ſeine nothdürftige Verſorgung annehmen und begehren dürfe. Mönche, ſollte er geſagt haben, könnten nicht Doctores ſeyn, oder ähnliche Würden bekleiden; er hingegen hatte bloß behauptet, daß Mönche, welche die Welt verlaſſen hätten, dergleichen Würden ſo wenig mit einem Eitelkeit verrathenden Eifer ſuchen dürften, als die Reichthümer oder die Vergnügungen der Welt. Mönche, ſollte er geſagt haben, dürften ſich nicht an den Höfen von Königen und Fürſten aufhalten; er antwortete, daß er bloß ihren Aufenthalt daſelbſt für gefährlich erklärt hätte. Man beſchwerte ſich, daß er behauptet hätte, derjenige begienge eine Todſünde, welcher ſich zu predigen erbiete, ohne einen Beruf dazu zu haben; eben ſo ſchwer verſündigte ſich der, welcher jemanden Beichte hörte, der nicht ſeiner Seelſorge anvertrauet wäre; auch der Biſchof, der außer ſeinem Kirchenſprengel predigte, machte ſich einer Todſünde ſchuldig. Alle dieſe Beſchwerden erklärt Wilhelm für Verdrehungen ſeiner Worte; denn er habe bloß lehren wollen, daß wer ohne einen rechtmäßigen Beruf, oder ohne die Erlaubniß ſeiner Obern, in ein fremdes Amt eingreiſe, und ſich Rechte anmaße, die ihm nicht zukommen, ſich ſchwerer Verſündigungen ſchuldig mache. Man klagte, er verwerfe alles Betteln geſunder und ſtarker Menſchen, welche arbeiten könnten, ohne Einſchränkung als unrecht; er erkläre es für unerlaubt, alles ſein Vermögen an die Armen zu verſchenken, um von den Allmoſen der Gläubigen zu leben; er halte es für ſeelengefährlich, wenn diejenigen, die zu einem Orden gehörten, der keine Einkünfte hätte, geſund wären und ihren Unterhalt mit ihrer Hände Arbeit verdienen könnten, dennoch bloß unter dem Vorwande, daß ſie ſich der Predigt des göttlichen Wortes gewidmet hätten, von den Allmoſen der Gläu-

digen leben wollten. Hierauf antwortete Wilhelm, er wollte dieſes bloß in Rückſicht auf eine große Anzahl Bettelmönche, beſonders aber auf eine Menge junger Leute, welche Bons Valets genannt würden, und auf viele Weibsperſonen, welche Begvinen genannt wurden, und zu keinem gewiſſen, von dem heiligen Stuhle zu Rom beſtätigten Orden gehörten, bezogen wiſſen. Man machte ihm den Vorwurf, behauptet zu haben, daß die Schönheit der Kleidung zur Seligkeit weder ſchadete noch hülfe, wie auch, daß derjenige, der ſich unter ſeinem Stand kleidete, ſich mehr verſündigte, als derjenige, welcher ſich über ſeinen Stand kleidete, und er hatte doch bloß geſagt, theils daß es erlaubt ſey, auch ein ſchönes Kleid zu tragen; theils daß man ſich unter ſeinen Stand kleiden, und gleichwohl unter ſeiner geringen Kleidung hochmüthiger und ehrſüchtiger ſeyn könnte, als einer, der ſich über ſeinen Stand kleidet; daß jener auch ſich wegen der Heucheley, worein er ſeine Eitelkeit verhüllet, mehr verſündigte, als dieſer. Er ſetzte hinzu, er habe zugleich denen widerſprechen wollen, welche glaubten, daß man keine ſchönen Kleider tragen könne, ohne ſeine Seligkeit in Gefahr zu ſetzen, wie die Bons Valets und Begvinen vorgaben. Auf gleiche Weiſe lehnte er andre Beſchwerden und Klagen über ſich ab, die alle in Misdeutungen ſeiner Worte beſtanden, und beſonders die Abſicht hatten, ihn den Päpſten, den Biſchöfen, und allen Gönnern und Freunden ſowohl der Dominicaner als Franciſcaner immer verhaßter zu machen. Seine Verſicherungen, daß er ſeine Schrift nicht wider dieſe beyden Orden, ſondern nur wider diejenigen gerichtet habe, welche mit den Merkmalen falſcher Propheten und Lehrer bezeichnet wären, und ihre Verwerfung, ſo zu ſagen, an der Stirne trügen, waren wohl nicht ſo aufrichtig, als es eine ganz reine Freymüthigkeit foderte. Indeß ſagte er

er doch zugleich, daß es ſeine Schuld nicht wäre, wenn einige aus den Bettelorden ſich in ſeinen Schilderungen falſcher Propheten zu entdecken glaubten; daß daraus keine Verbindlichkeit entſtehen könnte, die Wahrheit zu verſchweigen; daß wenn öffentliche Aergerniſſe gegeben würden, dieſelben auch öffentlich gerügt zu werden verdienten. Seine Vertheidigung beſchloß er endlich damit, daß er nicht der einzige Verfaſſer der Schrift wäre, welche der Papſt verdammet haben ſollte; daß er vielmehr auf Verlangen der Biſchöfe mit andern Lehrern der Univerſität die Stellen der heiligen Schrift, worinnen die falſchen Propheten geſchildert würden, geſammelt, und unter gewiſſe Claſſen gebracht; daß er dieſe Arbeit fünfmal verändert, und bey jeder neuen Ausgabe derſelben ſie der Verbeſſerung des Papſtes und andrer Prälaten unterworfen, und, weit entfernt von der Abſicht, etwas zu vertheidigen, was der Papſt verdamme, ſie ſelbſt mit ſeinen Mitarbeitern verbeſſert hätte; überzeugt, daß der Papſt die verbeſſerten Ausgaben dieſer Sammlung, deren erſte Form ihm nur misfällig geweſen wäre, nicht verdammen würde, wofern er ſie nur ſeiner Durchſicht würdigen wollte. In dieſer Hoffnung möchte ſich Wilhelm von St. Amour wohl getäuſcht haben; er erfuhr es aber nicht, weil ihn der Tod von allen weitern Streitigkeiten mit dem Bettlerorden befreyte.

Obgleich dieſer würdige Gelehrte ſeiner Zeit in dieſem Kriege mit zween bereits ſehr mächtigen Orden ſich durch Eifer und Muth vor andern auszeichnete: So war er doch nicht der Einzige, der ſich ihnen männlich und ſtandhaft widerſetzte. Du Boulay führet noch einige andre Athleten an, die auf dieſem Kampfplatze erſchienen, und durch ihre Schriften die gute Sache der Univerſität zu vertheidigen ſuchten; einen Engelländer, Laurentius,

rentius, einen Deſiderius aus der Lombardey, und einen Girard von Abbeville. Dieſer ſchrieb wider die freywillige Armuth der Bettelorden, und bewies, daß ſie ſich deswegen fälſchlich und ohne Grund eine größ- re und vorzügliche Vollkommenheit vor andern anmaß- ten. Ueber eben dieſe Materie ſchrieb auch Deſiderius, und Laurentius übernahm Wilhelms von Saint Amour Vertheidigung wider die Beſchwerden der Do- minicaner und Minoriten gegen ihn.*)

Wenn man unpartheyiſch urtheilt, ſo kann man nicht umhin, das harte Schickſal der Univerſität zu be- klagen. Sie vertheidigte Rechte, welche ſie gehabt hat- te, ehe noch die Bettelorden entſtanden waren. Sie konnte ſich mit Fug über die Undankbarkeit gegen Orden beſchweren, deren erſte Wohlthäterinn ſie in Paris gewe- ſen war. Indeß iſt nicht zu läugnen, daß ſie ihre Rech- te zuweilen mit Gründen vertheidigte, die nicht ſehr bün- dig waren. Die Stellen der Schrift, worinnen die Phariſäer getadelt werden, daß ſie ſich gern Meiſter nennen ließen, hätten wider die Dominicaner nicht ange- führt werden müſſen; die Dominicaner konnten den Vor- wurf zurückſchieben. Die Vertheidiger der Univerſität hätten darauf beſtehen müſſen, daß dieſe und die von den Päpſten beſtätigten Bettelorden Inſtitute von verſchied- ner Natur und Abſicht wären, und ſich deswegen nicht in Eine Geſellſchaft zuſammenſchmelzen ließen; daß, wenn ja eine Verbindung möglich wäre, ſie doch nicht wider ihren Willen dazu gezwungen werden müßten; daß ſie folglich unter keiner Verbindlichkeit ſtünden, die Do- minicaner und Minoriten an ihren Freyheiten und Ein- künften Theil nehmen zu laſſen. Allein in Kriegserklä- rungen

*) Du Boul. H. U. P. t. III. p. 639. 40. ſqq.

rungen und deren Rechtfertigungen pfleget man nun einmal mehr auf die Menge, als auf die Bündigkeit der Gründe zu ſehen, wodurch die Rechtmäßigkeit des Angriffs oder der Vertheidigung erwieſen werden ſoll. Die Dominicaner und die Minoriten hatten doch in ihren Manifeſten weit weniger für ſich anzuführen. Bonaventura und Thomas von Aquino ſtritten, als Schriftſteller, wider die Univerſität. Jener ſagte zur Rechtfertigung ſeines Ordens, der auch theologiſche Lehrſtühle erwerben wollte, daß die Regel, welche den Mitgliedern ſeines Ordens die Beſchäfftigung mit der Erlernung der Wiſſenſchaften, in der Abſicht, die ſtudirende Jugend darinnen zu unterweiſen, unterſagte, nur von den unwiſſenden Brüdern des Ordens, nicht aber von den Gelehrten zu verſtehen wäre; daß auch die Regel der Minoriten nicht ſowohl das Amt eines Lehrers, als vielmehr nur das Wohlgefallen an dem Pomphaften unterſage, was die Würde eines Magiſtri oder eines Doctoris an ſich habe. Auf eine ähnliche Weiſe rechtfertigt Bonaventura auch die gelehrten Beſchäfftigungen ſeiner und ſeiner Brüder mit der Philoſophie und andern Wiſſenſchaften und Künſten. Er lobt ſie, weil ſie darauf abzielten, ihre Einſichten in der Schrift zu erweitern, und meint, man könne ſeiner Geſellſchaft keinen Vorwurf daraus machen, daß ſie nun gelehrtere Mitglieder habe, als im Anfange, da ſie aus lauter einfältigen und ungelehrten Brüdern beſtanden habe. Von ſich ſelbſt ſagt er, daß er in den Orden ſeines heiligen Franciſcus getreten ſey; nicht weil er ſeinen Urſprung menſchlicher Klugheit, ſondern weil er denſelben Chriſto ſelbſt zu danken habe, und es gereiche demſelben zur Ehre, daß ſo viele Weiſe ſich entſchloſſen hätten, ſich in denſelben zu begeben und Narren zu werden, um Weiſe zu werden. So ſchreibt Bonaventura an einen ungenannten Lehrer

der

der Univerſität. Thomas von Aquino, welcher wider diejenigen ſchrieb, welche die Religion (ſo nannte er ſeinen Orden) beſtritten, vertheidigte die Eingriffe ſeiner Brüder in die Rechte der Univerſität mit keinen beſſern Gründen. Sein erſter Beweis war, daß man unter den Mönchen der ältern Kirche auch Gelehrte fände, welchen nicht nur die biſchöfliche Würde, ſondern auch der Unterricht der Jugend in den Künſten und Wiſſenſchaften anvertrauet worden wäre. Allein folgte daraus, daß die Religioſen ein Recht hätten, theologiſche Lehrſtühle bey der Univerſität zu begehren? Zum Lehren, fuhr Thomas fort, ſind vornehmlich diejenigen geſchickt, die ſich dem beſchaulichen Leben gewidmet haben; weil nun die Religioſen beſonders zu dieſem beſchaulichen Leben berufen ſind, ſo ſind ſie auch, als Religioſen, zum Lehren geſchickter, als andre; ein Beweis, der als ein Blendwerk erſcheint, wenn man weiß, welch ein himmelweiter Unterſchied zwiſchen der einſiedleriſchen Beſchauung und dem regelmäßigen Nachdenken iſt, welches zum Lehramte erfodert wird. Von gleichem Werthe iſt der Schluß, daß der, welcher Geſchicklichkeit genug hat, zu einer größern Würde erhoben zu werden, als das Amt eines Magiſtri bey der Univerſität iſt, noch viel mehr zu der geringern fähig und geſchickt ſeyn müſſe. Man antwortete mit Recht darauf, daß dieß ſo wenig folge, als wenn man ſchließen wollte, daß, weil ein Mönch ein Biſchof werden kann, er auch deswegen müſſe ein Weltgeiſtlicher werden können, weil dieſes weniger, und jenes mehr ſey. Der geringhaltigſte Grund iſt endlich der, daß wer abweſend und ſchriftlich jemand unterrichten könne, wovon die Religioſen unzählbare Beweiſe durch ihre Schriften gegeben hätten, der könne ſolches auch gegenwärtig und mündlich thun. Thomas vergaß, ſich ſelbſt zu fragen, was der Philoſoph, was ſein geliebter Ariſtoteles zu

dergleiـ

dergleichen Syllogismen geſagt haben würde, wenn er ſie von einem ſeiner Schüler gehört hätte. Allein die Leidenſchaften finden alles vortrefflich und gründlich, was ihre Ausbrüche mit einigem Scheine von Rechtmäßigkeit zu ſchmücken ſcheinet. So waren denn auch die Gründe beſchaffen, mit denen Thomas wider die Univerſität darthun wollte, daß ſie zu Mitgliedern derſelben angenommen werden ſollten, vornehmlich darum, weil Lehren und Lernen Geſchäffte wären, welche Geiſtliche und Weltliche mit einander gemein hätten. Zu einem Mitgliede der Univerſität wurde noch mehr erfodert, als die Geſchicklichkeit, die Jugend zu dieſen oder jenen Wiſſenſchaften anführen zu können. Wer es ſeyn ſollte, der mußte Theil an der Regierung des Ganzen nehmen; er mußte die dazu nöthigen Anſtalten und Einrichtungen zu treffen wiſſen; er mußte, wachſam über alle Rechte der Univerſität, ſie vertheidigen helfen können. Dieß konnten die Religioſen nicht thun; ſie weigerten ſich auch, daſſelbe zu thun: Wie konnte die Univerſität verpflichtet ſeyn, diejenigen für Mitglieder zu erkennen, die in ſo vielen nicht gemeine Sache mit ihnen machten, und ſich immer mit dem Vorwande entſchuldigten, daß ſolches ihre Ordensgelübde nicht zuließen?

Jedoch ſo gerecht auch die Weigerung der Univerſität war, die Dominicaner und Minoriten als Mitglieder ihrer Geſellſchaft anzunehmen: So ſiegten dennoch dieſe mächtigen Orden beſonders durch das Anſehen, in welchem ſie bey den Päpſten ſtanden, über die Gerechtigkeit. Die Dominicaner und auch die Minoriten erhielten die Lehrſtühle, nach denen ſie ſo unermüdet geſtrebt hatten, und mit ihnen ſiegte in den Schulen ihr Abgott, Ariſtoteles. Ihr Geſchmack, ihre Vorurtheile, und ihre Sitten brachten in kurzer Zeit, wie ein Sauerteig, die

ganze

ganze Gelehrſamkeit, alle Wiſſenſchaften, und beſonders die Theologie in eine neue, ihr aber ſehr nachtheilige Gährung. Sie ward ganz mönchsartig; deſpotiſch und kriechend zugleich. Licht und Finſterniß war auf eine wunderſame Weiſe darinnen mit einander vermiſcht. Wo weder der blinde Gehorſam gegen den Willen und die Ausſprüche des päpſtlichen Stuhles, noch ihre Leidenſchaft für ihre Orden, deſſen Ruhm und ſeine Vortheile ihren Geiſt einſchränkten, und ihr Ariſtoteles ſie nicht geradezu auf Wege verleitete, die von der Wahrheit abführen: da dachten ſie ſcharf und richtig; da zerſtreuten ſie die Nebel des Irrthums ohne Mühe; da drangen ſie bis zu den innerſten Gründen der Wahrheit hindurch; da hatten ihre Erklärungen Klarheit; da hatten ihre Beweiſe Stärke und ihre Widerlegungen eine Kraft, der keine noch ſo ſpitzfündige Sophiſterey widerſtehen konnte. Aber wo ſie glaubten, herrſchende Irrthümer, welche von den Päpſten kanoniſirt waren, oder eine Beziehung auf ihre Vortheile, oder auch nur auf die ihren Schulen eignen Meinungen hatten: In welchen Staubwolken von Diſtinctionen, von neuen Kunſtwörtern, von Sophiſtereyen wußten ſie nicht dem Zuſchauer die Wahrheit zu entziehen. Die Beweiſe dieſer Anmerkungen wird uns eine nähere Betrachtung über die Beſchaffenheit der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrem zweyten Zeitalter darbieten.

Ueber

Ueber den

Zuſtand der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrem zweyten Zeitalter,

was beſonders

ihre Vorſtellungen von Gott, ſeinem Weſen, ſeinen Eigenſchaften, und ſeiner Vorſehung betrifft, vornehmlich nach des Alexander von Hales theologiſchen Summe.

So weit auch Abälard, Gilbert von Poitiers, Robert Pullein, Peter Lombard, und Peter von Poitiers den von ihnen unternommenen Bau der Theologie, welche unter dem Namen der ſcholaſtiſchen ſo berühmt geworden iſt, fortgeführt hatten: So blieb es doch den Lehrern des zweyten Zeitalters derſelben vorbehalten, denſelben aus den Materialien, die ſie vor ſich fanden, und aus denen, welche ihnen die philoſophiſchen Werke des Ariſtoteles darboten, zu vollführen. Die Gelehrten wiſſen nicht mit völliger Gewißheit zu beſtimmen, mit welchem Scholaſtiker ſie das erſte Zeitalter beſchließen, mit welchem ſie das zweyte anfangen laſſen ſollen. Alexander von Hales, ein Minorit, wird von den Meiſten noch zu dem erſten Zeitalter gerechnet. Wenn aber der Gebrauch faſt aller erſt im Anfange des dreyzehnten Jahrhundertes bekannt gewordnen ariſtoteliſchen Schriften, als das auszeichnende Merkmal der verſchiednen Epochen der ſcholaſtiſchen Philoſophie und Theologie ange-

angenommen wird: So verdient Er unter den Baumeiſtern dieſes großen gothiſchen Gebäudes obenan zu ſtehen, und die vornehmſten nach ihm ſind, Albrecht der Groſſe, Thomas von Aquinas, Bonaventura und Johannes Duns Scotus. Von denen entlehnen alle übrigen Scholaſtiker dieſer Zeit, Johann von Rochelle, der Cardinal Humbert von Annebaud, ein Minorit, Innocentius der fünfte, ſonſt Petrus von Tarantaſia, Wilhelm Quarron, Thomas von Bogkhingham, Peter von Auvergne, Wilhelm de la Mare, Heinrich von Gand, und Richard von Midleton, als dunkle Körper, alles Licht, worinnen ſie wegen ihrer Schriften, Summen, und quodlibetſchen Fragen über den Magiſtrum ſententiarum geſehen worden ſind.

Die Arbeit, nur die großen und ungeheuern Werke des Hales, des Albertus Magnus, des Thomas, des Bonaventura und des Duns Scotus vollſtändig und ausführlich bekannt zu machen, würde unermeßlich, für alle Leſer, wegen der Einerleyheit des Innhalts und der Lehrart, bis zu einem marternden Ueberdruſſe ermüdend und doch nur von keinem Nutzen ſeyn. Bloß Alexanders theologiſche Summe erfüllet vier anſehnliche Foliobände in der dritten venetianiſchen Ausgabe. Auf dieſe will ich mich einſchränken. Ich werde über wichtige Verſchiedenheiten zwiſchen ihm und ſeinen Nachfolgern von Zeit zu Zeit Anmerkungen und Ergänzungen machen, die mir nöthig zu ſeyn ſcheinen. So hoffe ich dann, zur Vollſtändigkeit der Geſchichte der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrem zweyten Zeitalter genug gethan zu haben, wenn ich zumal mich auf die Abweichungen der Thomiſten und Scotiſten von einander noch ausführlicher einlaſſe, als von andern geſchehen iſt. Ich habe mir Mühe

gegeben,

gegeben, die ſchon durch ihre Größe und noch mehr durch ihre Schreibart zurückſchreckenden Werke dieſer Scholaſtiker bekannter zu machen, als es andre zu thun Luſt und Neigung gehabt haben; folglich glaube, Befugniß und Recht genug zu haben, meine Stimme über den Werth dieſer Werke geben zu können, ohne aus allen gleich weitläuftige Auszüge zu geben.

Da die Summiſten im zweyten Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie bey aller Aehnlichkeit theils in ihren Vorſtellungen und Lehrſätzen, wie auch in der Art, ſie vorzutragen, theils in den Beweiſen derſelben und in den Widerlegungen der ihnen widerſprechenden Meinungen, dennoch ſich, wie man leicht erwarten kann, in der Ordnung, Stellung und Folge derſelben und zugleich dadurch von einander unterſcheiden, daß einer dieſe, ein andrer jene Materie weiter ausführt, oder gewiſſe vorläufige Fragen vorausſchickt, die der andre ausläßt, oder an einem andern Orte einwebt: So glaube ich bey meinem Vorhaben, mich bey Alexanders von Hales Summe am längſten zu verweilen, einige allgemeine Bemerkungen über die ganze Einrichtung ſeines großen und weitläuftigen Werkes vorausſchicken zu müſſen.

Dieſe Summe beſteht nach der venetianiſchen Ausgabe vom Jahre 1576. in vier Foliobänden, und in dieſen wird nicht allein die Theorie der Religion, die man die Lehre des Glaubens zu nennen pflegt, ſondern auch die ganze Sittenlehre vorgetragen. Die Quellen, aus denen er alle Lehrfragen herleitet, ſind die heilige Schrift, die Ausſprüche der Concilien, die Lehren der ältern Väter der Kirche, vornehmlich der occidentaliſchen, aus der Griechiſchen beſonders Johann von Damaſcus, und aus dem Heidenthume Ariſtoteles. Von den griechiſchen Vätern beruft er ſich oft auf den Origenes, den

Athanaſius, den Chryſoſtomus, den Caſſianus, den Cyrillus, den Dionyſius Areopagita, die beyden Gregore von Nazianz und von Nyſſa; auch war ihm Didymus von Alexandrien nicht unbekannt. Die kirchlichen Schriftſteller der lateiniſchen Kirche kennt und brauchet er faſt alle; auch führt er nicht ſelten die berühmteſten theologiſchen Scribenten des eilften und zwölften Jahrhundertes an. Er braucht zuweilen Stellen verſchiedner heidniſchen Philoſophen und alter Claſſiker, den Plato, den Euklides, den Ptolomäus, den Plotin, den Porphyrius, den Apollonius, den Claudian, den Hippokrates, den Macrobius, den Cicero, den Ovidius, den Quintilian, den Priſcian, den Seneca, den Valerius Maximus, den Virgilius. Aber die reichhaltigſte Quelle war ihm Ariſtoteles, ob er ſeine Schriften gleich ſo häufig noch nicht gebrauchte, als Thomas von Aquino, und andre Scholaſtiker nach ihm. Sehr oft brauchte er ſeine phyſiſchen und metaphyſiſchen Werke; ſeine Abhandlungen von der Seele, vom Schlafe und vom Wachen, von der Erzeugung der Thiere, von den Prädicamenten und Poſtprädicamenten, vom Himmel, von den Urſachen, ſeine Topik, ſeine Ethik, und ſeine Politik. Auch die Araber, welche über den Ariſtoteles Commentarien und Erklärungen geſchrieben hatten, waren ihm bekannt; Albumaſar, Algazel, Averroes, Avicenna. Daß er in der griechiſchen Sprache nicht ganz ein Fremdling geweſen ſey, iſt nicht unwahrſcheinlich; allein ich glaube doch, daß er ſeine Weisheit mehr aus den damaligen eben nicht ſehr genauen und treuen Ueberſetzungen, als aus den Originalen ſelbſt geſchöpft habe.

Was Alexanders Lehrart betrifft, ſo begreift er alle theoretiſchen und praktiſchen Lehren der Religion unter gewiſſen

wiſſen Hauptfragen, worinnen jedesmal das Object der ganzen Abhandlung einer gewiſſen Materie angegeben wird. Dieſe Hauptfragen haben mehr oder weniger Glieder, oder Membra, und, wenn dieſe wieder Stoff zu verſchiednen Fragen darbieten, verſchiedne mehr oder weniger Artikel. Die Fragen werden allezeit ſo unbeſtimmt vorgetragen, daß verſchiedene Erklärungen, wenn ein Begriff erklärt werden ſoll, oder ſowohl bejahende, als verneinende Antworten darauf ertheilet werden können. Jede Antwort wird mit ihren Gründen angeführt. Auch werden diejenigen ältern oder neuern Theologen genannt, welche der darinnen vorgetragenen Meinung ſind, oder ſie begünſtigen. Hierauf folget die Auflöſung, oder Entſcheidung; Reſolution nennt ſie Alexander, Thomas hingegen Concluſion. Dieſe Reſolutionen oder Concluſionen erklären ſich ſelten ganz für die eine oder die andre Beantwortung, die vorher angeführt worden iſt, ſondern ſetzen entweder eine Beſtimmung, oder Einſchränkung dazu, oder zielt auch auf eine Vergleichung oder Vereinigung der Antworten ab, die einander zuwider zu ſeyn ſcheinen. Dieß iſt die Methode, welcher faſt alle Scholaſtiker dieſes Zeitalters folgten. Abälard, Lombard und Peter von Poitiers hatten ſchon das Muſter dazu gegeben; allein die Theologen dieſer Zeit gaben ſich beſonders viel Mühe, dieſen Gang ihrer Ideen recht ſichtbar zu machen. War nun eine Entſcheidung gegeben: So wurden die Gründe ihrer Beſtätigung nach einander angegeben, und die Gründe der entgegengeſetzten Antwort als Einwürfe behandelt und widerlegt. Man brauchte dazu bald förmliche und vollſtändige Syllogismen; bald auch nur Enthymemata, worinnen der eine oder der andre Vorderſatz als bekannt und unläugbar vorausgeſetzt wurde. Zuweilen wurden aus den Beweiſen der Reſolution oder der Concluſion

kleine Abhandlungen, wovon man Beyſpiele ſowohl beym Hales, als beym Albertus dem Großen, noch mehrere beym Thomas und Bonaventura findet. Im Ganzen folgen die größten ſcholaſtiſchen Theologen dieſes Zeitalters dieſer Methode, obgleich mit andern geringen Veränderungen. So hat Thomas bloß Quäſtionen, die aus verſchiednen Artikeln beſtehen, und keine Glieder, oder Membra, wie Hales.

Der erſte Band ſeiner Summe beſteht aus vier und ſiebzig Fragen, die wieder aus verſchiednen Abſchnitten uud Artikeln beſtehen. Die erſte Frage begreift alles, was zur Einleitung in die Theologie gerechnet zu werden pflegte. In ein und vierzig Fragen werden alle Lehrſätze vorgetragen, welche zu den Vorſtellungen von dem Daſeyn, dem Weſen, den Eigenſchaften des Verſtandes, von der göttlichen Vorherſehung, Vorſehung und Vorherbeſtimmung, wie auch von dem Willen Gottes und ſeinen Eigenſchaften gehören. Die übrigen Fragen enthalten die Lehre von den göttlichen Perſonen, von der ewigen Zeugung des Sohnes, und von der Sendung des heiligen Geiſtes. Die nachfolgenden Scholaſtiker beobachten beynahe eben dieſe Ordnung, und unterſcheiden ſich bloß in der Stellung einzelner Lehrſätze von einander, wie jeder glaubte, daß er aus dem Vorhergehenden hergeleitet, oder am bequemſten mit denſelben verbunden werden könnte. Man könnte alſo, um mehr Ruhepunkte zu haben, den erſten Band in zwey Theile theilen, wovon der eine diejenigen Lehren von Gott, welche die Vernunft mit der Religion gemein hat, der andre diejenigen enthält, welche bloß durch die göttliche Offenbarung zu unſrer Erkenntniß kommen.

Der zweyte Band, der weit ſtärker iſt, als der erſte, begreift die Lehren von der Schöpfung, von den Geſchö-

Geſchöpfen, von ihren weſentlichſten Eigenſchaften, von der Ewigkeit der Welt, von der Ordnung und Vollkommenheit derſelben, von den Engeln, von wahren und falſchen Wundern, von der Körperwelt, von den ſechs Tagewerken, von der Schöpfung der erſten Menſchen, vom Böſen, vom Falle der Engel, vom Teufel, vom Falle der erſten Menſchen, von der Erbſünde, von den wirklichen Sünden, und von den verſchiednen Arten von Sünden und Laſtern. Thomas von Aquino ſtimmt im Ganzen mit Alexandern überein; nur mit dem Unterſchiede, daß dieſer erſt von dem moraliſchen Guten, worüber Hales im dritten Bande unter den Fragen von den verſchiednen göttlichen Geſetzen handelt, ſeine Vorſtellungen erklärt, hierauf aber von den Pflichten und den, den Tugenden des Menſchen entgegenſtehenden Sünden und Laſtern handelt.

Der dritte Band breitet ſich zuerſt über die ganze Lehre von Chriſto aus, worinnen Hales zugleich die damaligen Vorſtellungen von dem Ende der Welt, von dem zukünftigen Gerichte und der künftigen Seligkeit und Verdammniß abhandelt, womit andre Theologen dieſes Zeitalters ihre Summen beſchließen. Da alles Wahre, was wir davon mit Gewißheit wiſſen können, bloß hiſtoriſcher Art iſt: So blieb die Ordnung in Rückſicht auf dieſe Lehren willkührlich. Mit der Lehre von Chriſto verbindet er die Lehre von den verſchiednen göttlichen Anſtalten, das menſchliche Geſchlecht zu verbeſſern, von Moſis Zeiten, unter dem Geſetze Moſis, unter dem Geſetze des Evangelii, und von den Tugenden, zu denen Chriſten durch die ihnen von Chriſto erworbene Gnade ihrer Heiligung zubereitet werden.

Im vierten Bande, welcher, ob er gleich wieder ſtärker iſt, als der dritte, nur vier und dreyßig Fragen enthält, wird die Lehre von den Sacramenten der Kirche

vorgetragen. Der Minorit konnte ſich ſelbſt nicht vergeſſen, ſo wenig als der Dominicaner, und alſo handelte er in dieſem Theile auch von dem Gelübde der freywilligen Armuth, und von der Vortrefflichkeit ſeines Ordens. Daß man hier zugleich eine nicht gar kurze Caſuiſtik finden werde, wird man erwarten, wenn man ſich erinnert, welche Handlungen ſeit dem Anfange dieſes Jahrhundertes Sacramente genannt zu werden pflegten.

Man ſieht aus dem ganzen Plane dieſes Werkes, daß die Kunſt, ein zuſammenhängendes Ganzes anzuordnen, ſeit Anſelms von Canterbury Zeiten, wenig gewonnen hatte. Und wie konnte es anders ſeyn, da in dieß Syſtem ſo viele Meinungen, als Artikel des Glaubens eingewebt werden ſollten, die man eigentlich weder zum Glauben, noch zur Sittenlehre des Chriſtenthums rechnen konnte; die ſich bloß auf die Erhaltung, Unterſtützung und Vertheidigung der Hierarchie bezogen, oder auf unerweislichen Vorſtellungen von einer dem geiſtlichen Stande, und beſonders dem Kloſterleben anklebenden Heiligkeit beruhten, oder bloß polemiſche Sätze waren, die nur zu den Zeiten einigen Nutzen haben können, in denen über dieſe oder jene Lehren des Chriſtenthums uneinige Vorſtellungen entſtehen, welche ſtreitende Parteyen veranlaſſen und erzeugen, die widerlegt, oder unterdrückt werden ſollen. Der Geſchichtſchreiber muß ſich indeß von dem Dogmatiker führen laſſen; er kann für das Vergnügen ſeiner Leſer weiter nichts thun, als daß er ſie, um der Ermüdung ihres Geiſtes vorzubeugen, an den bequemſten Stellen, die er finden kann, von einer ſo unangenehmen Wanderſchaft ausruhen laſſe.

Alexander von Hales unterſucht zuförderſt in einer kurzen Einleitung zu ſeinem Werke einige den eigentlichen Begrif der Theologie angehende, in den damaligen

Zeiten

Zeiten wichtige Fragen. Iſt die Lehre der heiligen Schrift eine Wiſſenſchaft? *) Iſt ſie eine Wiſſenſchaft, wie andre Wiſſenſchaften und denſelben ſo ähnlich, daß ſie mit Recht dazu gezählt werden kann? Was iſt die Materie? Was iſt das Subject derſelben? Wie richtet die heilige Schrift ihre Unterweiſungen ein? Iſt ihr Unterricht kunſtmäßig und wiſſenſchaftlich? Giebt die Art, wie ſie den Menſchen zur Einſicht in ihre Lehren führt, mehr Gewißheit, als andre Kenntniſſe haben? Hat dieſe Art nur Eine Form, oder hat ſie mannichfaltige Formen haben müſſen? Wie mancherley iſt dieſelbe? Gründet ſich der buchſtäbliche Verſtand der Schrift auf Wahrheit? Die Scholaſtiker waren unter einander uneinig, ob die Theologie eine Wiſſenſchaft genannt werden könnte. Einige läugneten es, weil die meiſten ihrer Lehren hiſtoriſch ſind; Hiſtorie aber kein Gegenſtand der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß iſt, die es nur mit allgemeinen Begriffen und Sätzen zu thun hat. Einzelne Dinge gehören für die Erfahrung, wie der Philoſoph ſagt; allgemeine Dinge hingegen zum Gebiete der Kunſt. Die Theologie kann deswegen keine Wiſſenſchaft ſeyn. Sie beſteht größtentheils aus Lehren, welche geglaubt werden müſſen. Das Glaubliche giebt keine wiſſenſchaftliche Einſicht, da zumal der Glaube ein Begrif iſt, der ſich zwar über die Meinung erhebt, aber doch unter der Wiſſenſchaft bleibt. Diejenigen, welche der Theologie, die Ehre, eine Wiſſenſchaft zu ſeyn, zueignen wollten, ſagten zur Behauptung ihrer Meinung, daß dasjenige, was aus göttlicher Eingebung erkannt werde, wahrer und gewiſſer erkannt werde,

 als

*) Thom. Aquin. I. par. q. 1. per 10 artic. Bonavent. in Prolog. 1. Sentent. qu. 1. 2. 3. Scot. in eod. prol. quaeſt. 1. 2. 3. et 4. p. tot.

als dasjenige, was ſich bloß durch menſchliche Schlüſſe einſehen laſſe. Jedoch was bedurfte es eines ausführlichen Beweiſes? Auguſtin hatte die Theologie eine Wiſſenſchaft desjenigen, was zum Heile der Menſchen gehört, genannt: Wer durfte nun an der Wahrheit eines ſolchen Orakelſpruches zweifeln?

Indeß erlaubte ſichs doch Alexander, andrer Meinung zu ſeyn; aber zur größern Ehre der Theologie. Sie ſollte mehr Weisheit, als Wiſſenſchaft genannt werden, und zwar wegen eines ihr eignen Vorzuges vor allen andern Wiſſenſchaften, der darinnen beſteht, daß ſie nicht, wie die erſte Philoſophie, die in der Erkenntniß der erſten Urſachen aus ſichern Schlüſſen beſteht, die Erkenntniß der Menſchen, in Abſicht auf die Wahrheit derſelben, vollkommen macht, ſondern die Abſicht und das Vermögen hat, das Herz zu beſſern, welches ſie durch Gründe der Furcht und der Liebe zum Guten bewegt. Die erſte Philoſophie iſt die Theologie der Philoſophen. Ihr Gegenſtand iſt die Urſache der Urſachen; aber nicht Weisheit, weil ſie nur in richtigen und kunſtmäßigen Schlüſſen beſteht. Andre Wiſſenſchaften, die es nur mit den Wirkungen der erſten Urſache zu thun haben, verdienen dieſen erhabnen Namen noch weniger. Uebrigens beweiſen, nach ſeiner Meinung, die Gründe, wodurch der Theologie der Begrif einer Wiſſenſchaft ſtreitig gemacht wird, das nicht, was ſie beweiſen ſollen. Die Schrift enthält freylich viele hiſtoriſche Nachrichten; allein ſie werden, wie er meint, durch den geheimen Sinn, den ſie haben, und durch die Abſicht, um welcher willen ſie uns mitgetheilt werden, zu allgemeinen Wahrheiten erhoben, wobey er eine ihm eigne Eintheilung der allgemeinen Dinge zu Hülfe nimmt. Einige gehören dazu, als Prädicate, die einer ganzen

Gat-

Gattung zukommen, wie der Begrif eines Menſchen iſt. Andre ſind Muſter für jedermann; als die Geduld Hiobs; andre ſind Zeichen, wodurch allgemeine Dinge bedeutet werden; andre, wie Rahel und Lea, Bilder derjenigen, welche ſich theils im thätigen, theils mit dem beſchaulichen Leben beſchäftigen. Andre ſind endlich, als ſolche anzuſehen, die alles hervorbringen, wie Gott, der alles erſchaffen, und Chriſtus der alles wieder erneuert und hergeſtellt hat. In ſo fern ſoll auch die Theologie eine Wiſſenſchaft allgemeiner Dinge, rerum univerſalium, heißen können. Zwar beſtehen ihre Objecte vornehmlich aus dem, was geglaubt werden ſoll. Allein Hales behauptet, daß allerdings dasjenige, was zuerſt bloß geglaubt werden muß, nachher, wenn es erſt gläubig angenommen worden iſt, auch von denen, die ein reines Herz haben, eingeſehen werden, und eben deswegen auf den Namen der Wiſſenſchaft um ſo viel mehr Anſpruch machen könne, je größer die Wahrheit deſſelben aus der göttlichen Offenbarung iſt, als diejenige, welche andre Wiſſenſchaften durch Schlüſſe und Beweiſe erhalten.

Wie nach dieſer Entſcheidung die Beantwortung der zweyten Frage habe ausfallen müſſen, läßt ſich leicht einſehen. Er will ſie nicht zu andern Wiſſenſchaften gezählt wiſſen; denn ſie unterſcheidet ſich von denſelben durch Vorzüge, die ihr ausſchließender Weiſe zukommen. Ihre Quelle iſt die göttliche Eingebung, und das Zeugniß des Glaubens ihr Grund. Sie bewegt das Herz und beſchäftigt ſich vornehmlich mit der Erlöſung des Menſchen. Andre Wiſſenſchaften hingegen gründen ſich allein auf die natürliche Vernunft, und beſchäftigen ſich bloß mit den Werken der Schöpfung; ſie kann alſo nicht zu der Zahl derſelben gehören.

Ueber

Ueber die Materie oder das Subject der Theologie: (Alexander nennt Subject, was andre Object nennen;) ſchienen Hugo aus dem Kloſter des heiligen Victor, und Peter Lombard verſchiedne Meinungen vorgetragen zu haben, über deren Richtigkeit geſtritten wurde. Jener hatte die Werke der Erlöſung für das eigentliche Object der Theologie erklärt; die Werke der Schöpfung hingegen für Gegenſtände der übrigen Wiſſenſchaften. Weil nun aber in der Schrift auch von den Werken der Schöpfung geredet wird: So hatten andre Theologen dieſe Meinung verbeſſern wollen, und geſagt, die Theologie handle ſowohl von der Urſache der Erſchaffung aller Dinge als von der Erlöſung der Menſchen. Von beyden ſchien ſich der Magiſter Sententiarum zu entfernen, wenn er ſagte, daß es der Innhalt der Schrift mit Sachen und ihren Zeichen zu thun habe. Alexander von Hales ſucht vermittelſt einer Eintheilung der Materie in *materiam de qua* und *materiam circa quam* zu zeigen, daß die Verſchiedenheit dieſer Meinungen bloß anſcheinend ſey, und einerley Begriffe nur in verſchiedner Form und Geſtalt gebe. In ſo fern die Theologie ſich eigentlich mit dem Werke der Erlöſung beſchäftigt, iſt dieſes materia, de qua. In ſo fern dieſer Gegenſtand zu ſeiner völligen und richtigen Einſicht die Kenntniſſe der Schöpfung und der urſprünglichen Beſchaffenheit deſſen, was Gott hervorgebracht hat, voraus ſetzt, ſind dieſe Dinge *materia circa quam;* eine Eintheilung der Materie, oder des Objects einer Wiſſenſchaft, die ſich lange Zeit in den Schulen der Philoſophen und Theologen erhalten hat. Lombards Erklärung, deren erſter Urheber Auguſtin war, rechtfertigt er dadurch, daß derſelbe nicht ſowohl die eigentliche Materie der Theologie im engen Verſtande, materiam de qua, als vielmehr überhaupt und im weitern allge-

allgemeinern Verſtande habe angeben wollen, materiam circa quam.

Iſt die Lehrart der heiligen Schrift kunſtmäßig und ſciential; ſcientiviſch iſt das ſpätere und gebräuchlichere Wort. Unmöglich, ſagten einige. Ihr Ausdruck iſt poetiſch, voll Metaphern, paraboliſch, und myſtiſch; Eigenſchaften, welche dem kunſtmäßigen und wiſſenſchaftlichen Vortrage zuwider ſind. Allerdings, erwiederte Alexander. Die Gegenſtände der Schrift ſind erhaben, und ihre Abſicht auch; alſo muß ſich die Lehrart derſelben von der in andern Wiſſenſchaften unterſcheiden, ohne deswegen weniger kunſtmäßig und wiſſenſchaftlich zu ſeyn. Was über unſern Begrif hinausgeht, muß durch Bilder vorgeſtellt, muß poetiſch, muß in Tropen und Parabolen geſagt werden; auch erfodert es die Würde der Wahrheit, daß man ſie vor den Böſen verhülle. Gleichfalls muß bemerkt werden, daß, wenn man die Wahrheit der Vernunft begreiflich machen will, eine andre Lehrart nöthig ſey, als wenn das Herz durch einen göttlichen Unterricht zum Gefühle und Affecte der Frömmigkeit gebracht werden ſoll. Jene Lehrart muß definitiv, diviſiv, und collectiv ſeyn; denn die Vernunſt kommt nicht anders als durch Erklärungen, durch Eintheilungen und durch Schlüſſe zur gründlichen Erkenntniß der Wahrheit. Die göttliche Lehrart hingegen iſt nach ihrem beſondern Endzwecke präceptiv im Geſetze und im Evangelio; exemplicativ in den Geſchichten, die ſie erzählt, exhortativ in den Büchern Salamonis; revelativ in den Propheten; orativ in den Pſalmen; denn Vorſchriften, Exempel, Ermahnungen, Offenbarungen und Gebete erregen den Affect der Gottſeligkeit. Eben ſo gehören zu einem göttlichen Unterrichte nicht bloß offenbar deutliche Worte, ſondern auch

auch myſtiſche Ausdrücke, und zwar zum Verdienſte des Glaubens, zur Uebung des Fleißes, und endlich um der Würde der Wahrheit willen, die vor den Laſterhaften verborgen gehalten werden muß.

Es kann freylich das Anſehen haben, als wenn in der Theologie nicht ſo viel Gewißheit anzutreffen ſey, als in den übrigen Wiſſenſchaften. Deutliche Einſicht ſcheint mehr Gewißheit zu haben, als der bloße Glauben. Auch ſcheint das gewiſſer zu ſeyn, was aus deutlichen und verſtändlichen Grundſätzen hergeleitet wird, als was aus Principiis folgt, welche dem Verſtande nicht einleuchten; gewiſſer, was ſich mit eigentlichen Worten lehren läßt, als dasjenige, was in verblümten Ausdrücken vorgetragen wird. Alexander, unzufrieden mit denen, welche die größre Gewißheit des Unterrichtes der heiligen Schrift bloß auf die göttliche Eingebung gründen, und jene Beweiſe nicht ſowohl zu entkräften, als denſelben bloß auszuweichen ſuchen, macht einen Unterſchied zwiſchen der Gewißheit der Erfahrung, und zwiſchen der Gewißheit der Speculation. Ja dieſe räumt er andern Wiſſenſchaften ein. Dafür aber giebt er der Schrift und ihrer Lehre den Vorzug der Gewißheit, welche die Erfahrung gewährt.

Aus eben dem Grunde hat die Schrift in der Unterweiſung der Menſchen nicht immer einerley Weiſe befolgen, ſondern mancherley Formen annehmen müſſen, wenn es gleich ſcheinen möchte, daß die Einförmigkeit die Erkenntniß erleichtere, die Mannichfaltigkeit des Vortrages hingegen dieſelbe erſchwere, und den Verſtand verwirre. Dieſe Mannichfaltigkeit thut wirklich die entgegengeſetzten Wirkungen. Ueberdieß erfoderte die Verſchiedenheit der Menſchen nach der Verſchiedenheit der Umſtände und Zeiten, worinnen ſie lebten, und

die

die Mannichfaltigkeit ihrer Neigungen, Geſinnungen und Sitten verſchiedne Formen. Was einen ungerührt läßt, bewegt und beſſert den andern und was einem in dieſer Form nicht gefällt, gefällt ihm in einer andern.

Ich übergehe das, was Hales über den vierfachen Sinn der heiligen Schrift ſagt. Er wiederholet, die gemeine Vorſtellung von dem grammatiſchen, dem allegoriſchen oder myſtiſchen, dem tropologiſchen und analogiſchen Verſtande derſelben, ohne die Richtigkeit dieſer Eintheilung zu prüfen; dieß thun die folgenden Scholaſtiker auch. Er erinnert bloß, daß, wenn man mehr Arten des Sinnes der Offenbarung angebe, man dieſelben leicht auf einen oder den andern von jenen Arten des Verſtandes zurückführen könne. Ob der litterale Sinn der Schrift ſich allezeit auf Wahrheit gründe, da, was oft als eine wirkliche Begebenheit vorgetragen wird, doch keine eigentliche Geſchichte, ſondern eine Erdichtung iſt; da ferner die Vergleichungen in der Schrift von körperlichen Dingen entlehnt werden, wo es anſtändiger zu ſeyn ſcheint, ſie von geiſtlichen Gegenſtänden herzunehmen; derjenigen nicht zu gedenken, in welchen die Schrift zuweilen die erhabenſten Dinge in Bildern von Dingen darſtelle, die ſchändlich und unordentlich und häßlich, oder ganz materiell ſind, als die Leidenſchaften des Zorns, oder des Eifers, oder des Grimms, und der Rache iſt, die ſie Gott zuſchreibt; da ſie Chriſtum mit einem Eckſteine, mit einem Lamme, mit einem Wurme vergleicht: Dieſe Frage beantwortet er durch eine Diſtinction unter der **Wahrheit des Geſagten**, und unter der **Wahrheit des Bezeichneten**. Es iſt allezeit Wahrheit darinnen. Wahr iſt eine Erzählung, wenn ſie, ohne etwas anders abzubilden, als eine wahre Erzählung angenommen und geglaubt werden ſoll.

ſoll. Wahr iſt ſie auch, wenn etwas Wahres dadurch angedeutet und bezeichnet wird. Dieß iſt alles, was die Einleitung enthält, woraus man ſieht, wie unbekannt man noch in dieſer Claſſe von Notionen war. Noch wurde Schrift und Theologie für einerley gehalten. Noch blieb man in den Feſſeln des vierfachen Sinnes. Was Hales aus dem Pſeudodionyſius in Abſicht auf die Vergleichungen Gottes und göttlicher Dinge mit Gegenſtänden, die eine Aehnlichkeit, oder gar keine Aehnlichkeit damit haben, anführt, gehöret zur eigentlichen Beantwortung der Frage nicht, ob der litterale Sinn des göttlichen Wortes ſich allezeit auf Wahrheit gründe; enthält aber die wichtige Anmerkung, daß wir oft durch Negationen von Gott und ſeinen Vollkommenheiten reinere und erhabnere Begriffe erlangen, als durch das, was von ihm bejahet wird. An kritiſche Unterſuchungen der Schriften des alten und des neuen Teſtamentes wurde ſo wenig gedacht, als Beweiſe ihrer Eingebung von Gott und ihres göttlichen Anſehens in der Religion für nöthig geachtet wurden.

Von der Erkennbarkeit Gottes.

Auf dieſe Einleitung folget die Abhandlung der Theologie ſelbſt. Zuerſt beweiſet Alexander, um die Grenzen der Erkenntniß, welche wir von Gott in dieſem Leben erlangen können, ſo lange wir noch Pilgrime ſind, und ehe wir zur Erkenntniß deſſelben im Vaterlande, in patria kommen, genau und richtig zu bezeichnen. Er beweiſt, daß Gott erkennbar iſt, nicht in ſeiner Natur, ſondern in ſo weit er ſich uns zu erkennen geben will. *) Er iſt freylich unſichtbar,

*) Thom. I. p. quaeſt. 12. ar. 13. Bonav. I. 1. d. 3. part. 1. ar. 1. qu. 1. 2. 3. 4. Scot. in prol. qu. 1. et in 1. d. 3. qu. 1. 2. et 3. et in Quodlib. q. 14. et 1. Collat. qu. 13.

ſichtbar, und daraus ſcheint zu folgen, daß er unerkennbar ſey. Allein er iſt unſichtbar nur ſeiner Natur nach; ſichtbar hingegen, wenn er will, und wo er will. Man muß die Sichtbarkeit der Nothwendigkeit, und die Sichtbarkeit dem Willen nach von einander unterſcheiden. Jene kömmt allen körperlichen Dingen zu, welche Gegenſtände der Sinne ſind. Sichtbar hingegen ſind, dem Willen nach, nur diejenigen, welche ſich ſehen laſſen wollen, wie die Engel und Gott; die alſo nicht geſehen und erkannt werden können, wofern ſie nicht den Willen haben, ſich ſehen und erkennen zu laſſen. Ueberdieß muß bemerkt werden, daß Gott in eben dem Verſtande unſichtbar iſt, in welchem er unvergänglich iſt. Wir ſollen daraus verſtehen lernen, er gehöre nicht zu den körperlichen Dingen, die eben ſo leicht vergehen, als ſie geſehen werden können. Auch iſt ein Unterſchied zwiſchen dem Sehen eines Gegenſtandes, und dem Begreifen deſſelben. Wir können keine vollkommne Erkenntniß Gottes haben; aber doch einige. Unendlich kann ſie nicht ſeyn, weil durch ein endliches Vermögen nichts Unendliches bewirkt werden kann. Unſre Erkenntniß von ihm iſt eine Erkenntniß, nicht von dem Umfange ſeiner Natur, ſondern dem Maaße unſers Vermögens angemeſſen. In gewiſſer Abſicht kann auch zugeſtanden werden, daß das Höhere nicht von dem, was unter demſelben iſt, erkannt werden könne, wie unſre Imagination, als eine untere Kraft der Seele, nicht unſere Vernunft, als die höhere Kraft derſelben, kennen und begreifen kann; eine ſehr ſcharfſinnige Bemerkung, die unſern Zeiten bekannter ſeyn ſollte, wo man ſo vieles, was nur von der Vernunft erkannt werden kann, durch die Imagination zur Anſchaulichkeit bringen will, und deswegen ſelbſt tranſcendentale Wiſſen-

ſchaften mit einer Sündfluth von Metaphern, Allegorien und Tropen überſchwemmt. In ſo fern wir alſo materialiſch ſind, können wir freylich Gott, als ein über alle Materie unendlich erhabenes Weſen nicht erkennen. Materie kann ſich von dem, was keine Materie iſt, keinen Begrif machen. Eben deswegen können wir durch unſer ſenſitives Vermögen nicht zur Erkenntniß Gottes kommen, weil daſſelbe von der Materie abhängig iſt. Allein auf der andern Seite macht die Immaterialität und Einfachheit unſers geiſtigen Weſens, daß die Vernunft, die ganz unkörperlich und einfach iſt, das Beſſere, die höchſte Immaterialität und Einfachheit Gottes, deren Bild die Seele trägt, einigermaßen erkennen kann.

Von der Unermeßlichkeit Gottes.

Allein wenn Gott erkennbar iſt, ſo kann man fragen, ob ers auch in ſeiner Unermeßlichkeit ſey? Die Gloſſe, die damals gemeine Auslegung der Schrift, ſagt, daß aus den Werken Gottes erkannt werden könne, wie groß und bewundernswürdig er ſey. Nun wird ſeine Größe durch die Unendlichkeit und Unermeßlichkeit ſeiner Macht beſtimmt. Wenn denn erkannt werden kann, wie groß er iſt, ſo muß er in ſeiner Unermeßlichkeit erkannt werden können. Die Schrift ſagt, daß die Gläubigen mit aller Gottes Fülle erfüllt werden ſollen. Beſteht die Fülle Gottes in ſeiner Unermeßlichkeit: So muß unſere Erkenntniß Gottes ſeine Unermeßlichkeit erreichen. Auch ſcheint eben dieſes aus dem Ausſpruche Chriſti zu folgen, daß er ſeinen Apoſteln alles bekannt gemacht habe, was er von ſeinem Vater gehört hatte. Dagegen ſtreitet jedoch die Verſicherung deſſelben, daß Gott niemand jemals geſehen habe; daß er in einem Lichte wohne, zu dem niemand kommen kann; daß das,

was

was ein Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt, nach dem Boethius, nicht ſeiner Natur nach, ſondern nach dem Maaße des Vermögens und der Fähigkeit desjenigen erkannt wird, der es erkennt; daß wir ein endliches und eingeſchränktes Vermögen haben, die Subſtanz des Schöpfers aber unendlich iſt, und folglich deswegen von keiner vernünftigen Natur in ihrer Unermeßlichkeit erkannt werden kann.

Man ſieht leicht, daß dieſe Fragen ſophiſtiſch behandelt wurden, wie es faſt allen Fragen dieſer Art ergangen iſt. Alexander beſtimmt die verſchiedenen Arten der Erkenntniß, die wir von den göttlichen Eigenſchaften haben können. Eine andre iſt die privative, oder, wie andre ſich ausdrückten, die negative; eine andre Art die poſitive Erkenntniß Gottes. Jene können wir auch von der Unermeßlichkeit Gottes haben; dieſe hingegen nicht. Der Begrif der Unermeßlichkeit iſt nicht, wie es ſcheint, eine bejahende Vorſtellung, ſondern ein verneinender Begrif. Durch die Negation ſtellen wir uns bey ihm und ſeinen Vollkommenheiten vor, nicht, was er iſt; nicht, was ſie ſind; wir erkennen bloß, was Er nicht iſt; was ſie nicht ſind noch ſeyn können. Fragen wir, wie wir uns das Daſeyn und die Dauer Gottes vorſtellen ſollen, ſo können wir keine bejahende Beſchreibung davon machen. Wir können nicht erklären, was ſie eigentlich ſey. Wir erkennen ſie nur auf dem Wege der Privation; wir ſagen bloß, was ſie nicht iſt; ſie iſt nicht eine Dauer, die einen Anfang, noch eine Dauer, die ein Ende hat.

Mit dieſer Frage, ob Gott in ſeiner Unermeßlichkeit erkennbar ſey, wird die Frage verbunden, ob auch die Dreyeinigkeit aus dem Lichte der Natur erkannt werden könne; eine Frage, die freylich nicht hieher gehörte, die aber mit ſolchen und ähnlichen Fragen, nach

der Lehrgewohnheit der Zeiten verknüpft wurde. Die meiſten Scholaſtiker ſtimmten für die bejahende Antwort. Je ſchwerer und unbegreiflicher dieſe Lehre war, deſto willkommner war ihnen alles, was die Wahrheit derſelben zu beſtätigen ſchien. Die ältern Lehrer der Kirche hatten ſchon dafür geſtimmt. Man berief ſich auf die unächten Schriften des Trismegiſtus; man fand ſie im Plato. Abälard hatte ſich viel Mühe gegeben, die Weiſen des heidniſchen Alterthums in dieſem Artikel zu Chriſten zu machen. Richard aus dem Kloſter des heiligen Victor zu Paris gieng ſo weit und ſagte, daß wenn etwas nothwendig wäre, und nicht anders ſeyn könnte, als es iſt, ſolches auch nicht allein durch glaubliche Gründe, ſondern auch durch natürliche und nothwendige Beweiſe müßte erwieſen werden können. Selbſt der Philoſoph, wie immer Ariſtoteles genannt zu werden pflegte, wurde zur Beſtätigung angeführt, weil er in ſeinem Buche vom Himmel geſagt hatte, daß die gedritte Zahl jedem Dinge zukäme. So eifrig einige Schulen dieſe Meinung behaupteten, ſo eifrig wurde ſie von andern beſtritten. Alexander glaubte, um ſich wider keine Parten erklären zu dürfen, eine mittlere Meinung annehmen zu müſſen, und behauptete, von Natur und ohne eine beſondre göttliche Offenbarung könne der Menſch die Dreyeinigkeit nicht in ihren eigenthümlichen, aber wohl in den, den Perſonen zur Unterſcheidung derſelben von einander zugeeigneten Eigenſchaften erkennen; non per propria, ſed per appropriata. Dieſe Eigenſchaften ſind die Macht, die Weisheit und die Liebe. So künſtlich iſt die Weiſe, auf welche er dieſe ſtreitigen Meinungen mit einander zu vereinigen ſuchte; eine Vereinigung, die um ſo viel glücklicher zu ſeyn ſchien, je ähnlicher die Worte propria und appropriata einander im Klange ſind.

Ob Gott auch in dieſem Leben von Angeſicht zu Angeſicht erkannt werden könne, war gleichfalls eine ſtreitige Frage, die wegen der Vieldeutigkeit der Formel, von Angeſicht zu Angeſicht bejahet und beſtritten werden konnte. Alexander bejahet dieſelbe. Die Erkennbarkeit Gottes von Angeſicht zu Angeſicht bedeutet, ſeiner Meinung nach, theils ſeine Gegenwart durch ſeine Gnade, theils ſeine Gegenwart im Fleiſche, theils ſeine Gegenwart in ſeiner Herrlichkeit, unter welcher er die Form verſteht, worinnen Gott einigen Heiligen erſchienen iſt. Dabey erklärt Alexander zugleich, wie vielerley unter dem Sohn Gottes von hinten her, welches die Vulgata durch den ungereimten Ausdruck einer viſionis per poſteriora überſeƷt hat, verſtanden werden könne; die Erkenntniß Gottes aus ſeinen Geſchöpfen, aus ſeinen Wirkungen, aus der Menſchheit des Sohnes Gottes, im Gegenſatze der Erkenntniß aus der Form, in welcher er ſelbſt erſcheint; die Erkenntniß aus den Fürbildern des Geſetzes; die Erkenntniß aus den Träumen, worinne er ſich oft den Menſchen geoffenbaret hat, welche Bedeutungen ſich alle auf den verſchiednen Sinn deſſen beziehn, was man durch die Erkenntniß deſſelben von Angeſicht zu Angeſicht verſtehen will.

Einige behaupteten, daß Gott ſchon in dieſem Leben in ſeiner Art und eigentlichen Beſchaffenheit erkannt werden könnte; andre behaupteten das Gegentheil; beyde Meinungen ſuchte man theils aus der Schrift, theils aus den Vätern zu beweiſen. Alexander bejahte und verneinte in verſchiedner Hinſicht. Durch die Natur, ſagt er, kann man in dieſem Leben nicht zur Erkenntniß Gottes in ſeiner Art gelangen; aber durch die vollkommne Gnade, und doch nur zu einem geringern Grade, als

im Vaterlande. Man ſieht, Alexander hätte eben ſowohl Conciliator, als Irrefragabilis heißen können. Wer kann einen Mann widerlegen, der das Geheimniß beſitzt, jedes Meinung ſich zu eigen zu machen, und wie ſehr auch einer mit dem andern im Widerſpruche ſteht, jedem doch Recht haben zu laſſen?

Eben ſo entſcheidet er die Frage, ob man natürlicher Weiſe wiſſen könne, daß Gott allen Dingen gegenwärtig ſey. Durch die Natur iſt Gott allen Dingen gegenwärtig und das kann auch aus der Natur erkannt werden; allein durch die Gnade Gottes läßt ſeine Gegenwart ſich nicht allezeit erkennen; er kann durch ſeine Gnade bey uns ſeyn, ohne daß wir es wiſſen oder wiſſen können, weil ſeine Gnade und deren Aeußerung von ſeinem Wohlgefallen abhängt, aus der Natur aber Gottes Gegenwart nothwendiger Weiſe von denen erkannt wird, welche gehörig darüber nachdenken.

Es iſt alſo, von Seiten Gottes, die Möglichkeit ihn zu erkennen, keinem Zweifel unterworfen; eben ſo unzweifelhaft iſt ſie von Seiten des Menſchen. Der Menſch hat ein natürliches Vermögen, Gott zu erkennen. Der Böſe hat es, wie der Gute, wiewohl in verſchiedner Hinſicht und Beſtimmung. Wir können von Natur, auch ohne die Mittheilung einer höhern Gnade, wiſſen, daß Gott ſey. Aber was er iſt, können wir nur durch die Gnade; nur dunkel und wie in einem Räthſel erkennen. Jene Erkenntniß können auch die Böſen haben; dieſe mit jener haben nur die Guten. Jene iſt weder durch äußerliche, noch durch innerliche Empfindungen und Sinne möglich, ſondern allein durch die Vernunft, weil Gott, als ein einfaches und unkörperliches Weſen kein Gegenſtand der Sinne ſeyn und folglich im eigentlichen Verſtande nicht geſehen noch empfun-

den werden kann. Wird indeß die Frage aufgeworfen, ob Gott durch die Vernunft, oder durch den Verſtand, als eine höhere Art der Vernunft erkannt werde: So beruht die Entſcheidung derſelben auf dem Sinne, in welchem das Wort Vernunft, und das Wort Verſtand genommen wird. Auguſtin hatte der menſchlichen Seele fünf wahrnehmende Kräfte zugeſchrieben, rationes apprehenſivas; die Empfindung, die Einbildung, die Vernunft, das Vermögen zu verſtehen, intellectum, und den Verſtand ſelbſt, intelligentiam. Die Empfindung nimmt die Formen der gegenwärtigen körperlichen Dinge wahr. Die Imagination erkennt die Formen der abweſenden körperlichen Gegenſtände. Die Vernunft ſieht durch die Kraft der Abſtraction das Allgemeine in den Dingen, die Geſchlechter, die Arten, die Unterſchiede, die Eigenthümlichkeiten, und Zufälligkeiten, welche körperliche Gegenſtände mit einander gemein haben. Der Verſtand erkennt den erſchaffenen Geiſt; Die Intelligenz betrachtet den Unerſchaffenen. In ſo fern nun das Wort Vernunft in der weitern und gemeinern Bedeutung genommen wird, in welcher ſie die Vernunft im engern, den Verſtand, in ſo fern er erſchaffene Geiſter erkennt, und den Verſtand, in ſo fern er ſich bloß mit der Betrachtung des Unerſchaffenen beſchäftigt, zuſammen begreift, und bezeichnet: So wird Gott allerdings durch die Vernunft erkannt; nicht aber, wenn dieß Wort in ſeiner engern Bedeutung genommen wird, ſondern durch den Verſtand in der engſten Bedeutung, wiewohl auch durch dieſen nicht, wenn dadurch das Vermögen zur unmittelbaren Erkenntniß Gottes verſtanden wird; denn dieſes kömmt allein Gott zu. Alle dieſe Sätze ſuchet Alexander wider die verſchiedenen Entſcheidungen der Frage zu behaupten, ob Gott durch die Vernunft, oder durch den Verſtand erkannt werde,

die nothwendig verſchieden ausfallen müſſen, nachdem die Worte: Vernunft und Verſtand in verſchiedner Bedeutung genommen werden. Auch folgert er daraus, daß der Menſch im Stande der Unſchuld, keine unmittelbare Erkenntniß von Gott gehabt, ſondern ihn durch die Creaturen erkannt habe; vollkommner freylich im Stande der Unſchuld in Abſicht auf die Richtigkeit der Kenntniß; vollkommner aber im Stande des Verfalls durch die Gnade des Glaubens in Hinſicht auf die Empfindung und auf den Geſchmack an ihm.

Alles dieſes wird noch mehr durch dasjenige beſtätigt, was er von der Erkenntniß Gottes in Anſehung des Mittels dazu, welches die Creaturen ſind, wider diejenigen behauptet, die die Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntniß deſſelben darum behauptet, weil Gott mit einem Lichte verglichen wird, welches ohne die Dazwiſchenkunft einer andern Subſtanz unmittelbar auf das menſchliche Auge wirkt. Dieſer Grund iſt ihm bloß ein ſcheinbarer Grund, weil auch das natürliche Licht nicht ganz unmittelbar, ſondern durch die Luft auf uns wirkt, welche zwiſchen dem Lichte und unſern Augen ſo zu ſagen in der Mitte iſt. Es möchte zwar dagegen eingewendet werden, daß, weil Gott und die Geſchöpfe in nichts übereinkommen, weil ſie nichts mit einander gemein haben, und er unendlich über alles Erſchaffene erhaben iſt; zwiſchen ihm und zwiſchen dem Menſchen auch kein Verhältniß der Proportion ſtatt finde; daß folglich da Creaturen kein Mittel zu ſeiner Erkenntniß ſeyn können. Allein dieſer Einwurf wird durch den Unterſchied deſſen, worinnen Dinge der Univocation mit einander übereinkommen, und deſſen, was ſie der Analogie nach mit einander gemein haben können, gehoben. Es giebt freylich nichts, was Gott und die Geſchöpfe in einem und demſelben

ſelben Sinne, oder der **Univocation** nach mit einander gemein hätten; aber, der Analogie und Aehnlichkeit nach, haben Gott und die Geſchöpfe allerdings vieles mit einander gemein, und dieſer Gemeinſchaft wegen kann er von der Vernunft aus den Geſchöpfen, als durch ein Mittel erkannt werden. Was das menſchliche Gemüth ſeiner Schwachheit wegen nicht in ſeiner eignen Sphäre anzuſchauen vermögend iſt, das kann es leichter durch die Geſchöpfe, als in einem Spiegel erkennen. Daraus folget denn, daß die Erkenntniß Gottes durch die Gnade des Glaubens ſowohl ein Anſchauen, als eine **Wiſſenſchaft** nach dem, was beyde mit einander gemein haben, genannt werden könne, ob ſie gleich keine Wiſſenſchaft heißen kann, wofern jedes dieſer Worte in ſeiner eigentlichen und beſondern Bedeutung genommen wird, indem man eine Sache ſowohl in ſich ſelbſt, als in einem andern ſehen kann, wovon in Anſehung Gottes das erſte unmöglich iſt.

Was die Erkenntniß durch den Glauben betrifft, ſo kann die Frage aufgeworfen werden, ob dasjenige, was dazu gehöret, auch durch natürliche Gründe erwieſen werden könne. Der Glaube, und was zum Glauben gehört, bedarf keiner natürlichen Beweiſe. Er hat durch ſich ſelbſt ſo viel Ueberzeugung, daß er aller andern Gewißheit leicht entbehren kann, ſagten einige. Richard, aus dem Kloſter des heiligen Victor, hingegen ſagte, daß, was ſeyn muß, auch durch Gründe müſſe bewieſen werden können. Alexander räumte ein, der Glaube reiche zur Gewißheit der Erkenntniß zu; allein er behauptete zugleich, daß es allerdings ſchicklich ſey, auch in der Natur Beweiſe deſſen, was wir glauben, ausfündig zu machen, um der Meinung vorzubeugen, daß wir irgend etwas ohne Beweiſe glaubten, damit der Glaube da-

durch befördert, die Verwägenheit der Ungläubigen eingeſchränkt, ihr Gemüth aber zum Glauben zurückgerufen werden möchte. Der Glaube verlieret dadurch, wie einige zur Beſtätigung der entgegengeſetzten Meinung behaupteten, nichts von ſeiner Verdienſtlichkeit; denn er gründet ſeine Gewißheit nicht auf ſeine Erkenntniß der Wahrheit aus natürlichen Gründen, und folglich nicht auf ſein eignes Zeugniß, daß das wahr ſey, was er annimmt, ſondern auf ein fremdes Zeugniß, auf das Zeugniß der höchſten Wahrheit ſelbſt.

Ob nun gleich die Erkenntniß, welche wir von Gott haben, mittelbarer Weiſe nur durch die Geſchöpfe oder durch die Gnade des Glaubens erhalten wird: So hat ſie dennoch eine hinreichende Gewißheit, und in gewiſſer Abſicht eine vollkommnere, als diejenige iſt, die wir von dem Daſeyn der Geſchöpfe ſelbſt haben. In Rückſicht auf diejenige, welche die Empfindung und die dadurch erlangte Fertigkeit geben, werden die Geſchöpfe mit mehr Gewißheit erkannt, als Gott. Allein in Anſehung der uns angebohrnen Fähigkeit, ihn zu erkennen, wie auch der Fähigkeit, welche der Einfluß ſeiner Gnade wirkt, und in Betrachtung der Gewißheit, die beyde zuſammen gewähren, wird der Schöpfer viel deutlicher und klärer erkannt, als das Geſchöpf. Dieß iſt Alexanders Meinung wider diejenigen, welche der Erkenntniß der Geſchöpfe mehr Gewißheit zuſchrieben, als der Erkenntniß Gottes, weil von ihm die Schrift ſage, daß er ſich in Dunkel und Finſterniß verhülle, da wir hingegen, ſeine Geſchöpfe, im Lichte ſehen, (weil auch in jeder Erkenntniß der Mittelſatz deutlicher erkannt werde. Denn weil es verſchiedne Wege zur Gewißheit giebt: So kann zwar auf einem Wege von dem Daſeyn eines Gegenſtandes eine gewiſſere Erkenntniß erlangt werden,

als

als von einem andern. Damit aber kann die Wahrheit gar wohl beſtehen, daß dieſer wieder auf einem andern Wege klärer und gewiſſer ſich erkennen laſſe, als jener auf die ihm beſonders eigne Weiſe eingeſehen wird.

Von der Eſſentialität Gottes.

Nun richtet Alexander ſeine Aufmerkſamkeit auf Gott ſelbſt, und zuförderſt auf diejenigen Beſchaffenheiten, die ihm, als dem Einzigen Weſen in ſeiner Art, wenn man ſich ſo ausdrücken darf, zukommen. Unter dieſen nimmt ſeine Eſſentialität den erſten Rang ein. Wollte man im Deutſchen ein gleiches Abſtractum erfinden, ſo müßte man Eſſentialität nicht durch Weſenheit, ſondern durch Seynheit überſetzen. Denn alle dahin gehörigen Fragen betreffen nicht die Natur Gottes, die man auch ſein Weſen zu nennen pflegt, ſondern ſein Daſeyn, wiewohl auch dadurch das Lateiniſche Seyn, als ein Subſtantiv genommen, und der davon abgeleitete Begriff der Eſſentialität ganz ausgedrückt wird. Denn wenn Gott, nach dem Plato und den Scholaſtikern, das Seyn zugeſchrieben, und er Ens, oder Eſſe, im höchſten Verſtande genannt wird: So verſtehen ſie nicht allein ſeine Exiſtenz, ſondern alles zuſammen, was Gott iſt, Weſen, Beſchaffenheit und Thätigkeit.*)

Die erſte Frage, die er unterſucht, iſt, ob es nothwendig ſey, daß die göttliche Subſtanz ſey. Er bejahet ſie, und beweiſt mit vielen Gründen, die faſt alle tranſcendental ſind, aus dem Richard und Anſelm, die Nothwendigkeit ſeines Seyns. Zuerſt aus dem Begriffe des Seyns, oder des Entis ſelbſt. Alles, was iſt, oder ſeyn kann, das iſt entweder von Ewigkeit her, oder es hat angefangen, in der Zeit zu ſeyn. Weiter: Alles, was

*) Thom. I. part. qu. 2. per tres artic. Bonav. I. 1. diſtinct. 8. per duas quaeſt. Scot. in 1. qu. 2.

was iſt, das iſt entweder von ſich ſelbſt, oder es hat ſein Daſeyn von einem andern. Durch die Vernunft kann alſo ein dreyfaches Seyn von einander unterſchieden werden; das Seyn von Ewigkeit her und von ſich ſelbſt; das Seyn, welches weder von Ewigkeit her noch von ſich ſelbſt iſt; das Seyn endlich, welches zwiſchen beyden Arten des Seyns in der Mitte liegt; dasjenige nämlich, welches zwar von Ewigkeit her, aber nicht von ſich ſelbſt iſt; eine vierte Art deſſelben, ein Seyn von ſich ſelbſt, das doch kein Seyn von Ewigkeit her iſt, läßt ſich nicht denken, und enthält einen Widerſpruch. Nichts kann von ſich ſelbſt ſeyn, ohne von Ewigkeit her zu ſeyn. Denn was aus der Zeit her iſt, war einmal Nichts, und ſo lange es nichts war, hatte es auch Nichts, und vermochte auch Nichts; alſo konnte es auch weder ſich noch einem andern das Seyn geben, welches Etwas, und dem Nichts entgegengeſetzt iſt; widrigenfalls hätte es etwas gegeben, was es doch nicht hatte, und etwas gemacht, was es zu machen kein Vermögen beſaß. Dieß läßt ſich alſo nicht denken; wohl aber etwas, was von Ewigkeit her, aber nicht von ſich ſelbſt iſt. Denn der Satz, daß die Urſache allezeit vor ihrer Wirkung vorhergehe, und dieſe allezeit auf jene folgen müſſe, iſt nicht ohne Einſchränkung wahr. Der Strahl der Sonne iſt von der Sonne, und geht von der Sonne aus, und iſt doch mit der Sonne zugleich, und man kann zwiſchen dem Daſeyn der Sonne, und dem Daſeyn des von ihr ausgehenden Strales keine Zeit denken, welche das gleichzeitige Daſeyn des Strales von dem Daſeyn der Sonne trennte, oder daſſelbe aufhöbe. Dieß alles vorausgeſetzt, kann man alſo ſchließen: Daß es Weſen giebt, entia, welche nicht von Ewigkeit her ſind, iſt aus der Erfahrung gewiß; nun kann, nach dem Vorhergehenden, dasjenige, was nicht von Ewigkeit her iſt, auch nicht von ſich ſelbſt

ſeyn;

ſeyn; wenn aber nichts von ſich ſelbſt wäre, ſo wäre überhaupt nichts, woher das wäre, was zwar iſt, aber nicht von Ewigkeit her iſt: Alſo muß nothwendig etwas von Ewigkeit her, und folglich von ſich ſelbſt ſeyn, und dieß iſt es, was wir die göttliche Subſtanz nennen. So ſchloß Richard aus dem Kloſter des heiligen Victors, und mit ihm Alexander. Iſt es nicht, als wenn wir Wolfen ſelbſt ſprechen hörten? Schließt dieſer nicht eben ſo, wenn er das Daſeyn Gottes beweiſt? „Wir „ſind,“ ſagt dieſer unſterbliche Weltweiſe unſers Jahrhundertes. „Alles, was iſt, hat ſeinen zureichenden „Grund, warum es vielmehr iſt, als nicht iſt; alſo müſ„ſen wir einen zureichenden Grund haben, warum wir „ſind. Haben wir einen zureichenden Grund, warum „wir ſind, ſo muß derſelbe Grund entweder in uns, oder „außer uns zu finden ſeyn. Iſt er in uns zu finden, ſo „müſſen wir nothwendig ſeyn; iſt er aber in einem andern „zu finden, ſo muß das andre ſeinen Grund, warum es „iſt, in ſich haben, und alſo nothwendig ſeyn. Dasje„nige, was den Grund ſeiner Wirklichkeit in ſich ſelbſt „hat, und alſo dergeſtalt iſt, daß es nicht anders ſeyn „kann, heißt ein ſelbſtſtändiges Weſen; oder es iſt von „ſich ſelbſt. Was ſelbſtſtändig iſt, hat den Grund ſeiner „Wirkſamkeit in ſich. Was nothwendig iſt, kann weder An„fang noch Ende haben, ſondern iſt ewig; was alſo von „ſich ſelbſt, ein ſelbſtſtändiges und deswegen nothwendiges „Weſen iſt, das kann weder Anfang noch Ende haben, „ſondern iſt ewig. Weder die Welt, noch wir ſind von „uns ſelbſt, wie Richard ſagt, oder ſelbſtſtändige We„ſen, wie Wolf ſich ausdrückt; denn die Welt iſt nicht „nothwendig; wir ſind es auch nicht; alſo muß der „Grund, warum wir ſind, in einem ſelbſtſtändigen We„ſen liegen, das von uns unterſchieden iſt; weil es nun „ein ſolches ſelbſtſtändiges Weſen giebt: So iſt auch

„Gott,“

„Gott,“ oder, wie Richard ſagt, dieß Weſen, das von ſich ſelbſt und ewig iſt, dieſes iſt es, was wir die Subſtanz Gottes nennen. Der ganze Unterſchied zwiſchen beyden Beweiſen beſteht bloß darinnen, daß der Wolfiſche mehr entwickelt, was der ſcholaſtiſche kürzer und gedrungner darthut. Alexander führet noch verſchiedne andre Beweiſe an, die ſich in der Darſtellung von jenem unterſcheiden, aber doch auf dem Grundſatze beruhen: Was iſt, das iſt entweder von ſich ſelbſt, oder es iſt von einem andern, hat den Grund ſeiner Wirklichkeit in ſich ſelbſt, oder in einem andern Weſen. So ſagt Damaſcen: Alles iſt entweder erſchaffbar oder unerſchaffbar; von jenem läßt ſich die Idee der Veränderlichkeit nicht trennen, weil es vom Nichtſeyn zum Daſeyn übergeht. Dieſes hingegen ſchließt die Idee der Veränderlichkeit aus, weil ſein Daſeyn nothwendig und ewig iſt. Was folgt daraus? Dieſes, daß es eine unerſchaffbare Subſtanz giebt, von welcher alle erſchaffbare Weſen, bey denen ſich ein Uebergang vom Nichtſeyn zum Daſeyn denken läßt, ihr Daſeyn haben. Auch der Beweis wird nicht übergangen, daß es in den wirkenden Urſachen keinen Cirkel, oder wie ſich die Neuern ausdrücken, keinen ewigen Rückgang ins Unendliche geben könne, weil ſonſt daraus folgen würde, daß Ein und daſſelbe Ding in einem und demſelben Verſtande prius und poſterius, das Erſte und das Letzte, das Frühere und das Spätere ſeyn könnte, welches unmöglich oder widerſprechend iſt. Anſelm von Canterbury hatte gleiche Beweiſe aus dem Begriffe von der Wahrheit, aus der Negation der Wahrheit, aus dem Begriffe des Guten und des Beſten hergeleitet. Alexander nimmt dieſe Beweiſe gleichfalls an; doch ſcheint ihm unbekannt geweſen zu ſeyn, was ſchon Gaunilo im eilften Jahrhunderte wider dieſelben erinnert hatte.

Er geht nun weiter, und beweiſt ebenfalls aus Anſelms Proſologion, daß Gott nicht allein ſey, und ſeyn müſſe, ſondern auch, daß es ſich unmöglich denken laſſe, daß er nicht ſeyn könne, oder nicht ſeyn müſſe. Der Grund iſt, daß, wofern ſich von Gott denken ließe, er ſey nicht, oder er könne nicht ſeyn, ſich alsdann ein noch größeres und vollkommneres Weſen denken ließe, als Gott; ein Weſen nämlich, das nicht allein nothwendig ſey, ſondern auch ſo nothwendig, daß es ſich nicht anders, als nothwendig denken laſſe, in welchem Begriff, um mich eines neuern Ausdruckes zu bedienen, noch mehr Realität enthalten ſeyn ſollte, als in dem Begriffe eines nothwendigen Weſens, von dem gleichwohl das Gegentheil für denkbar gehalten wird. Den Beweis dawider aus der Erfahrung, daß es Menſchen gebe, ob es gleich Thoren ſind, welche ſagen oder denken, daß Gott nicht ſey, erkläret er für einen bloßen Scheinbeweis, weil eine ſolche Ueberredung nichts anders als Selbſtbetrug und ein eingebildeter Glaube, der auf keiner Wahrheit ruhet, und eine Folge des menſchlichen Verderbens iſt, und folglich bloß eine Vorſtellung der Worte, daß Gott nicht ſey, nicht aber deſſen iſt, was dadurch angezeigt werden ſoll, weil ſie keinen wirklichen Gedanken bezeichnen, da widerſprechende Begriffe wirklich nie mit einander in ein bejahendes Urtheil verbunden werden können. Deswegen erkläret Alexander die Undenkbarkeit des göttlichen Nichtſeyns, oder die Unmöglichkeit, ihn anders, als nothwendig zu denken, für einen Vorzug ſeiner Eſſentialität vor dem Daſeyn ſeiner Geſchöpfe. Dieſe laſſen ſich zwar auch, in ſofern ſie ſind, nicht unexiſtirend denken; dennoch aber kann ihnen, weil ſie einen Anfang haben; weil ſie nicht von ſich ſelbſt, noch ewig ſind, kein nothwendiges Daſeyn zugeeignet werden. In ſofern ſie einmal nicht waren, läßt ſich, wenn ſie nun vorhanden

den ſind, denken, daß ſie nicht da ſeyn können, und daſſelbe läßt ſich in Hinſicht auf die Möglichkeit ihres Endes denken. Von Gott hingegen iſt es unmöglich, ſich etwas anders vorzuſtellen, als daß er allezeit und überall ganz von ſich ſelbſt und nothwendig ſey, und gar nicht anders gedacht werden könne.

Von der Unveränderlichkeit Gottes.

Aus der nothwendigen Eſſentialität Gottes folget die Unveränderlichkeit ſeines Weſens. *) Von dem Begriffe deſſelben muß, wie er behauptet, weil ſein Weſen ſo einfach iſt, daß ſich nichts Zufälliges davon denken läßt, alle Idee von Veränderung entfernt, und, wo einige ſtatt zu haben ſcheint, nicht ihm, ſondern der Creatur zugeſchrieben werden. Denn jede Veränderung iſt ein Uebergang aus einem Zuſtande in den andern, entweder in einen beſſern, oder in einen ſchlechtern, oder in einen, der dem Vorigen gleich iſt. Nun läßt ſich von Gott keine von dieſen Arten des Ueberganges aus einem Zuſtande in den andern denken, weil er nothwendig ohne Anfang und ohne Ende das wirklichſte und vollkommenſte Weſen iſt; alſo iſt er durchaus und ohne alle Einſchränkung dieſes Begriffes, unveränderlich. So hatte Richard geſchloſſen; ſo ſchloß auch Alexander. Dieſer ſetzte hinzu, daß man alle Veränderlichkeit ſich als eine Möglichkeit, etwas nicht zu ſeyn, oder etwas zu ſeyn, denken müſſe. Nun läßt ſich eine ſolche Möglichkeit, wegen der höchſten und vollkommenſten Wirklichkeit Gottes, die in der Nothwendigkeit ſeines Daſeyns beſteht, nicht von ihm gedenken; alſo iſt er vollkommen unveränderlich. Man wendet dagegen ein, was ſein Verhältniß gegen andre

*) Thom. 1. par. q. 9. per 2. art. Bonavent. in 1. d. 8. ar. 2. qu. 1. et 2. Scot. ibid. quaeſt. 4.

andre Dinge ändert, eben das verändre ihn ſelbſt; dieſes gelte von dem, der aus einem Nichtwollenden wollend wird; der aus der Unthätigkeit und Muße zur Wirkſamkeit und Handlung übergeht; der nun etwas iſt, was er vorher nicht war; darum kann Gott nicht ganz unveränderlich ſeyn. Sein Verhältniß gegen andre hat ſich geändert, und kann ſich ändern; er iſt nun Schöpfer und Herr, und Erhalter, und das iſt er nicht allezeit geweſen. Allein hier iſt keine Veränderung auf Gottes Seite, ſondern bloß auf der Seite der Creaturen. In ihm entſteht, wenn dieſe aus dem Stande der bloßen Möglichkeit in den Stand der Wirklichkeit treten, nichts, was nicht immer in ihm geweſen wäre. Er war und iſt immer der Grund, von dem jeder Zuſtand der Geſchöpfe abhängig iſt; er ſelbſt bleibet immer unabhängig von den Geſchöpfen. So laſſen ſich alle Einwürfe leicht auflöſen und beantworten, welche aus dem Verhältniſſe der Geſchöpfe und der Veränderlichkeit deſſelben gegen ihn entlehnet werden. Nur muß nie vergeſſen werden, daß die Relation eines Dinges gegen das andre einen Grund in dieſem haben könne, ohne daß dieſes auch den Grund von dem Verhältniſſe enthalte, worinnen jenes mit dieſem, ſeiner Abhängigkeit wegen, ſtehet. Hieraus folget denn, was Alexander weiter behauptet, daß Gott auf keine Weiſe und in keinem Verſtande veränderlich ſey; daß vielmehr die Unveränderlichkeit für ein ausſchließendes Vorrecht der Gottheit gehalten werden müſſe, da bey ihm, wegen der Nothwendigkeit ſeines Daſeyns, weder eine Veränderung zum Seyn, noch eine Veränderung im Seyn möglich iſt, welche beyde Arten der Veränderlichkeit in denjenigen Dingen ſtatt haben, die nicht von ſich ſelbſt ſind. Denn wären ſie auch in Abſicht auf die beſtändige Fortdauer ihrer Subſtanz unveränderlich, ſo ſind ſie es doch nicht weder in Hinſicht ihres Anfanges,

und der Abhängigkeit ihres Daſeyns von Gott, noch in ihrem Seyn, worinnen ſie wegen der mannigfaltigen Zufälligkeiten, denen ſie unterworfen ſind, niemals dieſelben bleiben und bleiben können.

Von der Einfachheit Gottes.

Der Grund dieſer Unveränderlichkeit Gottes liegt in der **Einfachheit** ſeines Weſens, *) welche Alle Arten von Zuſammenſetzung ausſchließt. Alexander behauptet davon nicht allein, daß Gott einfach, ſondern auch im **höchſten und ſtrengſten Verſtande** einfach, und ſolches auf eine ausſchließende Weiſe und dergeſtalt ſey, als es kein andres Weſen iſt, oder ſeyn kann. So müſſen wir über ihn denken; denn er iſt von keinem andern Weſen abhängig. Er bedarf keines andern, und es läßt ſich nicht denken, daß er nicht ſey. Alle andre Weſen, wenn ſie auch nicht zuſammengeſetzt ſind, noch aus Theilen beſtehen, ſo ſind ſie doch zuſammenſetzbar; Gott hingegen iſt weder zuſammengeſetzt, noch zuſammenſetzbar. Freylich bemerken wir in Gott etwas Diſtinktes, und etwas Undiſtinktes; ſeine Subſtanz und die Perſonen darinnen; etwas, was dieſe mit einander gemein haben können, und etwas, das ſie nicht mit einander gemein haben können, communicabile quid et aliquid incommunicabile. Auch iſt es unſtreitig, daß Gott nicht ganz von uns erkennbar ſey, ſondern nur zum Theil. Auch kann gern zugeſtanden werden, daß da, wo nur **Ein Weſen** und nur **Eine Perſon** iſt, weniger von einander unterſchieden werden könne, als wo Einheit des Weſens und Dreyeinigkeit der Perſonen zugleich

*) Thom. I. par. qu. 3. per 8. artic. S. Bonav. in I. diſtinct. 8. ar. 3. par. 2. qu. Scot. ibid. per 3. quaeſt.

gleich iſt. Die Einwürfe, welche von dieſen zugeſtandnen Sätzen hergeleitet werden, ſind leicht zu widerlegen. Daß in Einem einfachen Verſchiednes in unſrer Vorſtellung davon unterſchieden werden kann, das hebt die Einfachheit nicht auf, ſobald das Verſchiedne nicht in verſchiednen Subſtanzen, oder in verſchiednen Zufälligkeiten beſteht, die, unbeſchadet des Weſens in demſelben, ſeyn und auch nicht ſeyn können; wenn ſie vielmehr in innerlichen weſentlichen, unzertrennlichen Relationen beſtehen. Beſtehet das, was in Einem Weſen, das keiner Zuſammenſetzung fähig iſt, oder das Mittheilbare und das Unmittheilbare darinnen weder in Subſtanzen noch in Accidenzen: So wird dadurch auch die Einfachheit eben ſo wenig aufgehoben, als dadurch, daß wir es nicht ganz überſehen können. Ein untheilbarer Punkt iſt darum nicht theilbar, weil er in Beziehung auf eine mathematiſche Linie, der Anfang und das Ende derſelben ſeyn kann; oder weil wir nicht alles, was durch ihn möglich iſt, mit einem Blicke überſehen können. Spitzfündiger ſcheint die Einwendung gegen die ausſchließende, Gott allein zukommende Einfachheit ſeines Weſens zu ſeyn, die von der erſten Materie hergenommen wurde. Dieſer wurde die Quantität, und alſo die Zuſammenſetzung aus integrirenden Theilen, die Form, und folglich die Zuſammenſetzung aus Materie und Form; ferner jede zufällige Eigenſchaft, und folglich die Zuſammenſetzung aus weſentlichen und zufälligen Theilen abgeſprochen. Denn wenn nicht dieſes alles in Gedanken davon abgeſondert wird, ſo konnte nach der peripatetiſchen Philoſophie der Begriff der erſten Materie nicht gedacht werden. Allein Alexander antwortet mit viel Spitzfündigkeit darauf. Der Begriff der höchſten Einfachheit ſchließt drey Begriffe aus; die Zuſammenſetzung ſelbſt, die Zuſammenſetzbarkeit und die Contingenz, zuſam-

mengeſetzt zu ſeyn, die von der wirklichen Verbindung ſo abhängig iſt, daß dasjenige, was mit einem andern Weſen vereiniget iſt, nicht ohne dieſe Zuſammenſetzung für ſich ſelbſt beſtehen kann. Allein eine ſolche Einfachheit kann keinem Geſchöpfe; kann nicht einmal der erſten Materie zukommen. Denn dieſe iſt doch der Zuſammenſetzbarkeit unterworfen; und wird ſie gleich ohne eine beſtimmte Form gedacht, ſo kann doch eine Form dazu geſetzt werden. Alexander hätte mit einem geringern Aufwande von Subtilität freykommen, und ſagen können, der Begriff einer erſten Materie ſey kein wahrer und möglicher Begriff, ſondern ein leerer, oder vielmehr ſich ſelbſt widerſprechender Begriff, der außer dem Verſtande eben ſo wenig ein Object hat, als in demſelben.

Von der Unermeßlichkeit Gottes.

Von der höchſten Einfachheit Gottes kömmt Hales auf die Unermeßlichkeit ſeines Weſens, die in Rückſicht auf ſeine Subſtanz Unendlichkeit, in Rückſicht auf den Verſtand Unbegreiflichkeit, in Rückſicht auf das Daſeyn Unbegrenzbarkeit, und in Abſicht auf die Dauer Ewigkeit heißt. *) Was nun die Unendlichkeit an ſich betrifft, ſo wurde ſie von einigen aus Gründen in Zweifel gezogen, die aus der Aequivocation des Wortes genommen ſind. Das lateiniſche *Finitum* heißt nicht allein das, was begrenzt iſt, deſſen Ende alſo beſtimmt und angegeben werden kann, ſondern auch das Vollendete; das, was alles beſitzt, was zur Vollſtändigkeit ſeines Weſens gehört; was complet iſt. Dieſem Begriffe

*) Thom. I. par. qu. 7. per IV. artic. Bonav. in I. diſt. 1, ar. 2. qu. 1. et d. 2. qu. 3. et d. 19. qu. 3. et d. 35. qu. 5. et d. 43. qu. 2. & 3. Scot. in 1. diſt. 2. qu. 2. et in Quotlib. qu. 5.

griffe nach iſt Gott nicht unendlich; denn er iſt kein unvollſtändiges, er iſt vielmehr das vollſtändigſte Weſen, was gedacht werden kann. Dieß war jedoch nicht der gewöhnliche Begriff, der mit dem Worte endlich verknüpft wurde. Nach dieſem iſt das endlich, was ein Ende; was Schranken hat. Da nun das göttliche Weſen alles endet; da es die Schranken aller Weſen beſtimmt, ſelbſt aber kein Ende hat, und durch keine Schranken begrenzt wird: So wird ihm mit Recht die Unendlichkeit zugeſchrieben, nach welcher es weder eingeſchränkt, noch fähig iſt, eingeſchränkt zu werden. Er iſt unendlich in Abſicht auf ſeine Größe; denn wenn wir ſeine Kraft darunter verſtehen: Wer kann ſagen, wo ihre Grenzen ſind? Was aber von ſeiner Kraft unſtreitig iſt, das iſt auch von ſeinem Weſen keinem Zweifel unterworfen; denn ſeine Kraft iſt ſein Weſen, und ſein Weſen ſeine Kraft. Ich übergehe andre Beſtätigungen, die aus den verſchiednen Eintheilungen des Endlichen und des Unendlichen hergenommen, mit den Sophiſtereyen dawider und ihrer Beantwortung, weil die deutſchen Ausdrücke endlich und unendlich, die nicht von Zeitwörtern, ſondern von einem Hauptworte abſtammen, nicht ſo verſchiedne Bedeutungen haben können, als die lateiniſchen *finitum* und *infinitum*. Die Unendlichkeit im eigentlichen Verſtand iſt überdieß ein Vorzug allein des göttlichen Weſens. Iſt noch etwas außer Gott unendlich, als die Gnade Jeſu Chriſti: So iſt doch dieſe nur der Kraft nach unendlich; ſowohl in Abſicht auf ihren Einfluß; als in Rückſicht auf ſeine Genugthuung, oder auf ihr Vermögen, für der ganzen Welt, und vieler Tauſende genug zu thun. Indeß iſt Gott nicht allein ſeiner Wirkſamkeit nach, ſondern auch in ſeinem Weſen ſelbſt unendlich.

Von der Unbegreiflichkeit Gottes.

Iſt Gott an ſich unendlich, ſo iſt er in ſeinem Weſen in Rückſicht auf unſern Verſtand auch unbegreiflich *) Nur muß das Wort begreifen nicht von jeder Art der Erkenntniß verſtanden werden, ſondern von einer völligen Erkenntniß, der nichts in Gott verborgen bleibt, und in der vollſtändigſten und deutlichſten Vorſtellung von ihm beſteht. Nach dieſer Bedeutung kann, (um mich dieſes im Deutſchen zu tropiſchen Wortes zu bedienen,) Gott zwar ergriffen, aber nicht begriffen werden; Apprehendi quidem poteſt Deus, comprehendi autem nequaquam. Denn heißt begreifen ſo viel als erkennen, oder ſich einen Begriff von einem Gegenſtande machen: So kann Gott allerdings begriffen werden. Wenn hingegen begreifen ſo viel ſeyn ſoll, als einen Gegenſtand mit ſeinem Verſtande ſo umfaſſen, daß ihm nichts darinnen verborgen bleibt: So iſt es unmöglich, Gott zu begreifen, weil die Vorſtellung, die wir uns von dem höchſten Weſen machen können, nicht alles in ſich ſchließet, was von Gott gedacht und vorgeſtellt werden kann. Umſonſt wird die Simplicität Gottes zur Beſtreitung ſeiner Unbegreiflichkeit gebraucht, wenn man ſchließt: Jedes einfache Weſen wird, wenn es erreicht wird, ganz erreicht, weil es keine Theile hat; wenn aber das Ganze erreicht oder berührt wird, ſo wird es auch begriffen. Nun kann das göttliche Weſen, welches höchſt einfach iſt, von dem menſchlichen Verſtande erreicht werden; alſo kann es auch von demſelben begriffen werden. Allein es iſt falſch, daß was das Ganze erreichet, auch deswe-

*) Thom. I. par. qu. 12. ar. 6. et deinceps. et quaeſt. 62. art. 9. Bonav. in I. d. 3. art. 1. qu. 1. et 1, 4. diſt. 49. artic. 1. qu. 6. Scot. qu. 1. prolog. & in 1. d. 3. qu. 1. et 1. 4. d. 50. qu. 5.

deswegen daſſelbe begreiſe. Eine Linie nach dem Mittelpunkte eines Cirkels gezogen, erreicht denſelben, aber ſie umfaßt, ſie begreift ihn nicht; denn es können noch unzählbar mehr Linien dahin gezogen werden. Alſo kann von der Einfachheit der göttlichen Natur gar nicht auf die Begreiflichkeit derſelben geſchloſſen werden. Könnte ein endlicher Verſtand den Unendlichen begreifen, ſo würde er ihm gleich ſeyn müſſen; da er dieß nicht ſeyn kann, ſo folget, daß er auch unſrer Einſchränkung wegen unbegreiflich iſt. Auch im künftigen Leben, im Vaterlande, wie man damals zu reden pflegte, wird man Gott nicht vollkommen begreifen, obgleich die Erkenntniß, die uns da erwartet, vollkommner ſeyn wird. Daß ein jeder Seliger Gott alsdann ganz, wie der andre, ſehen werde, dieß wurde von einigen behauptet, weil Gott einfach, und in ſeiner Herrlichkeit untheilbar iſt; weil er auch im künftigen Leben nicht durch Bilder und Parabeln, ſondern in ſich ſelbſt und unmittelbar geſehen werden wird, woraus zu folgen ſcheinet, daß einer dem andern darinnen gleich ſeyn, und keiner in der Zukunft mehr oder weniger, als der andre von Gott erkennen werde. Alexander erklärt ſich wider dieſe Meinung, und nimmt dagegen an, daß im Vaterlande alle Seligen das göttliche Weſen ſchauen werden; aber dieſe heller, jene undeutlicher, je nachdem ſie mehr oder weniger dazu vorbereitet ſind. Der Grund der Verſchiedenheit iſt weder in Gott, der uns zu ſeinem Anſchauen beſtimmt hat, noch in der Beſchaffenheit des Mittels dazu zu ſuchen; denn nach ſeinem Erachten werden wir Gott ſehen, wie er iſt, werden alſo zu einer unmittelbaren Erkenntniß deſſelben gelangen; ſondern in der verſchiednen Beſchaffenheit der Anſchauenden. Wo Verſtand von Verſtand unterſchieden iſt, muß nothwendig auch Erkenntniß von Erkenntniß unterſchieden ſeyn.

Von der Unbegrenzbarkeit Gottes.

Von der Unbegreiflichkeit Gottes kann in Gedanken ſeine Incircumſcribilität unterſchieden werden, die, wenn man den mit dieſem fürchterlich langen Worte verknüpften Begriff deutlich machen will, in der bey Gott befindlichen Unmöglichkeit, Grenzen zu haben, beſteht, und deswegen die Unbegrenzbarkeit deſſelben genannt werden könnte, ob es gleich eine zu weit getriebne Feinheit der Abſtraction iſt, *) Unendlichkeit, Unbegreiflichkeit, Unbegrenzbarkeit, oder Unermeßlichkeit von einander unterſcheiden zu wollen. Gott hat weder dem Orte, noch der Zeit, noch dem Verſtande nach Grenzen. Es iſt bloße Sophiſterey, wenn dagegen geſagt wird, daß Gott begrenzbar ſey, weil er und Belial keine Gemeinſchaft mit einander haben könne; daß folglich Gott irgendwo nicht ſeyn könne; die Gerechtigkeit nicht in der Ungerechtigkeit. Alexander bemüht ſich, die Nichtigkeit dieſer und ähnlicher ſophiſtiſchen Einwürfe zu zeigen; es bedurfte aber ſo vieler Mühe nicht, als er dazu anwendet. Allein wie man damals alles zu beſtreiten gewohnt war, ſo beantwortete man auch alles, was den Schein eines Widerſpruches gegen die Wahrheit zu haben ſchien. Daß Gott allein und ausſchweifender Weiſe incircumſcriptibel ſey, und dieſe verneinende Eigenſchaft keinem andern Weſen, weder den Engeln noch den menſchlichen Seelen beygelegt werden könne, läugnet Alexander, und behauptet das Gegentheil, und man kann ihm gern zugeſtehen, daß er auch hier Irrefragabilis ſey.

Hier handelt er die Fragen ab, welche wegen der Localität Gottes aufgeworfen zu werden pflegten, ob Gott in

*) Thom. I. par. qu. 52. ar. 1. 2. 3. et tert. par. quaeſt. 52. art. 3. *Bonavent.* in I. diſt. 37. ar. 4. qu. 1. Scot. ead. diſtinct. qu. unic.

in einem Orte, ob er irgendwo, ob er überall, oder in einem jeden Wo; ob überall ſeyn, wenn es von ihm behauptet wird, eben ſo viel ſey, als in jedem Orte und in jedem Dinge ſeyn; ob das Ueberallſeyn ihm von Ewigkeit her zukomme; ob er dieſen Vorzug allein und in jedem Verſtande der Formel, **überall ſeyn**, ausſchlieſſend beſitze.

Ob Gott in einem Orte ſey, ſcheint eine Frage zu ſeyn, die nach der Verſchiedenheit des Sinnes, worinnen dieſer Ausdruck genommen werden kann, auch eine verſchiedne Beantwortung zuzulaſſen ſcheint. In einem Orte ſeyn kann heißen, einen Ort einnehmen, und von demſelben umfaßt werden; kann auch heißen, von einem Orte nicht abweſend, ſondern demſelben gegenwärtig ſeyn, und ihn erfüllen. Im erſten Verſtande dieſer Redensart kann Gott in keinem Orte ſeyn. Wer überall iſt, ſagte ſchon Boethius, der kann nicht in einem Orte ſeyn, Gott iſt überall; alſo iſt er nicht in einem Orte; denn kein Ort umfaßt ihn, keiner ſchließt ihn ein. Aber wenn das **Ueberall**, das Ubivis ein Aggregat aller Orte iſt, von denen jeder ein Weſen einſchließt, ſo kann auch in dieſem Verſtande Gott nicht überall ſeyn, weswegen einige auch geſagt haben, daß Gott nirgends ſey. Im erſten Verſtande kann gar keine Localität von Gott gedacht werden. Allein in einem Orte ſeyn, kann auch heißen, in demſelben gegenwärtig ſeyn und denſelben erfüllen, und in dieſem Verſtande iſt und kann Gott an einem Orte und an allen Orten ſeyn; freylich nicht materieller Weiſe, ſondern durch ſeine Kraft; denn die Weisheit erfüllet, wie Auguſtin geſagt hatte, die Weiſen auf eine andre Art, als das Waſſer ein Gefäß. Deswegen nimmt es Alexander als etwas Ausgemachtes an, daß

Gott an einem Orte ſey, weil er alle Orte mit ſeiner Kraft erfüllet; nicht aber als eine Materie, die in einem gewiſſen und beſtimmten Orte eingeſchloſſen, und alſo nicht da iſt, wo eine andre Materie, oder ein andrer Gegenſtand befindlich iſt. Alexander erklärte alſo mit andern Scholaſtikern, den Begriff der Allgegenwart aus der unendlichen Wirkſamkeit Gottes. Weil er in der Folge die Beſtimmung der Unmittelbarkeit dabey hinzugeſetzt: So wird ſeine Erklärung vor dem Vorwurfe geſichert, welche derſelben in den neuern Zeiten von denen gemacht worden iſt, die behauptet haben, daß Gegenwart durch Kraft, und deren Aeußerung ſo wenig eine wahre Gegenwart genannt werden könne, als man im eigentlichen Verſtande einen König in ſeinem Lande allgegenwärtig heißen kann, weil überall durch die Kraft ſeines Anſehens und ſeiner Befehle alles bewirket wird, was er will.

An einem Orte ſeyn iſt demnach eine Vorſtellung, die nicht wider die Vortrefflichkeit des göttlichen Weſens und Daſeyns ſtreitet; denn wer an jedem Orte iſt, dem widerſpricht es nicht, auch an einem Orte zu ſeyn. Alexander beruft ſich auf Anſelms und Damaſcens Beweiſe der Allenthalbenkeit Gottes, und ſetzet ſelbſt hinzu, daß wie es bey den Menſchen eine Unvollkommenheit anzeige, daß er in einem beſondern Ort eingeſchränkt wird, ſo ſey es ein Vorzug, den Gott vor allen Dingen voraus habe, daß er nicht bloß hier, oder da, ſondern an einem jeden Orte; und von keinem ausgeſchloſſen iſt. Scharfſinnigere Einwürfe dagegen waren die Einwendungen: Einmal, daß es mehr Vortrefflichkeit anzeige, wenn jemand nicht allein gegenwärtig, ſondern auch abweſend alles, was er will, zu thun vermöge; zweytens, daß, vorausgeſetzt, die Subſtanz Gottes, ſeine Kraft und die

Wirk-

Wirkſamkeit, womit er wirkt, ſey einerley, Gott aber einige Naturen unmittelbarer Weiſe hervorbringt, die nachher ſelbſt thätig ſind und mancherley Wirkungen hervorbringen, daraus folge, daß nicht in dieſen die Action Gottes iſt, wie in denen, welche unmittelbar durch ihn hervorgebracht werden; daß er alſo nicht auf einerley Weiſe überall gegenwärtig ſey. Allein auf den erſten Einwurf antwortet Alexander, daß es bey Menſchen wohl ein Vorzug ſey, wenn er auch abweſend etwas auszurichten vermöge; aber nur ein Vorzug, der den Mangel ſeiner Gegenwart erſetze, weil er die Einſchränkung derſelben auf einen gewiſſen Ort nicht hindern könne; daß es hingegen bey Gott eine Unvollkommenheit seyn würde, wenn ſich ſeine Kraft weiter erſtreckte, als ſein Weſen, welches aber auch nicht ſeyn kann, weil kein Unterſchied zwiſchen ſeinem Weſen und zwiſchen ſeiner Kraft ſtatt habe. Was den zweyten Einwurf betrifft, ſo wird geläugnet, daß Gott nicht ſtets mit ſeiner Kraft unmittelbar auf die von ihm unmittelbarer Weiſe hervorgebrachten Weſen wirke, ob er gleich unbeſchadet der Wahrheit ſeines Satzes hätte zugeſtehen können, daß Gott durch ſeine Gegenwart auf verſchiedne Weiſe wirke.

Weiter wurde gefragt, ob man eben ſowohl ſagen könne, daß Gott in einem Dinge ſey, als man ſagen kann, er ſey überall und an jedem Orte. Alexander iſt der Meinung, wenn man genau reden wolle, daß man das Erſte nicht ſowohl ſagen könne, als das Letzte, weil es ſich weit mehr ſchicke, zu ſagen, daß alle Dinge in Gott ſeyn, als daß Gott in allen Dingen ſey. Die Idee Raphſons, eines ſpätern Engelländers, daß Gott als der unermeßliche Raum angeſehn werden müſſe, welcher alle Dinge umgebe und alles enthalte, was exiſtirt, war dieſen Zeiten nicht fremd, und Alexander war

nahe

nahe dabey, ſich eben ſo auszudrücken, als er und Morus vor ihm ſich ausgedruckt hatten. Indeß erhob doch die Seinige ſich mehr über die Imagination, als die Neuere. Denn Hales betrachtete Gott als ein Weſen, das nicht auf eine ſinnliche oder der Phantaſie eigne Weiſe, ſondern vielmehr durch ſeine Kraft und Wirkſamkeit alles enthalte: Duplex eſt continens ſive virtuale, ſive dimenſivum. In dem letzten Verſtande kann von Gott unmöglich geſagt werden: Er enthalte alles; er ſey in einem jeden Dinge, nicht allein durch ſeine erhaltende Kraft, ſondern auch auf eine andre räumliche Weiſe; denn er nimmt keinen Raum ein, der ausgemeſſen werden könne.

Auf die Frage, ob Gott von Ewigkeit her allenthalben ſey, antwortet er: Gott ſey immer und von Ewigkeit her fähig, allenthalben zu ſeyn, ob man gleich nicht ſagen könne: Er ſey wirklich immer allenthalben geweſen, weil es nicht immer Geſchöpfe und dadurch beſtimmte Oerter gegeben hat.

Endlich antwortet er auf die Frage, ob die Allenthalbenheit auch eine ausſchließende Vollkommenheit Gottes ſey. Nach der Meinung der Realiſten war das Univerſale, was alle einzelnen Dinge mit einander gemein haben, die Subſtanz, etwas, dem die Allenthalbenheit zukomme, weil man ſich kein Wo denken kann, wo nicht die Subſtanz, dieſes ens univerſale ſey. Auch wurde der menſchlichen Natur Jeſu, beſonders im Abendmale eine ſolche Allgegenwart zugeſchrieben. Auch hatten einige angenommen, daß die Engel allenthalben ſeyn könnten, weil ſie durch ihre Natur auf keinen beſtimmten Ort eingeſchränkt wären. Alexander iſt der Meinung, daß man von Gott allein ſagen müſſe, er ſey überall, wenn man auch der Creatur einigermaßen und

in einem gewiſſen Sinne eine Allenthalbenheit zuſchreiben könne, weil er nirgends abweſend, von keinem Dinge eingeſchloſſen, ſondern in ſich ſelbſt ſey und beſtehe. Dem allgemeinen Weſen kann freylich kein beſtimmtes Irgendwo angewieſen werden, weil es nicht außer dem Verſtande des Menſchen, ſondern in demſelben exiſtirt. Allein dieß iſt auch mehr eine ideale, als wirkliche Gegenwart, und hängt von allen einzelnen Dingen zuſammen ab. Die menſchliche Natur Chriſti iſt zwar im Abendmale an vielen Orten zugleich; aber doch nicht an allen, und kann es auch nicht ſeyn, weil Brodt und Wein, womit ſie durch die Conſecration verbunden wird, nicht überall ſind, noch ſeyn können. Wird endlich von den Engeln eine Art von Allenthalbenheit behauptet, ſo wird bloß dadurch angezeigt, daß, wenn Gott wollte, ſie durch ſeine abſolute Macht überall ſeyn könnten; nicht zugleich und auf einmal an einem jeden Orte, wie es Gott iſt, ſondern jedesmal an jedem beſondern Orte, an welchem Gott ihnen ihre beſondre Stelle anweiſen würde.

Wenn Gott allenthalben iſt, ſo kann man wiſſen wollen, auf welche Weiſe er überhaupt in allen Dingen iſt. Alexander behauptet hier folgende Sätze, welche nach ihm von allen Scholaſtikern angenommen worden ſind.

Erſtlich: Gott iſt in allen Dingen, aber nicht in denſelben eingeſchloſſen. Er iſt außer denſelben; aber nicht von ihnen ausgeſchloſſen. Wäre er in allen Dingen ſo, daß er in denſelben eingeſchloſſen wäre, ſo würde er zu den Dingen ſelbſt gehören; er würde nicht von ihnen unterſchieden ſeyn, nicht außer denſelben wirken können; und wäre er außer denſelben ſo, daß er von ihnen ausgeſchloſſen wäre, ſo würden ſie in ihrem Weſen und Daſeyn nicht von ihm abhangen; er würde nicht auf ſie wirken können.

Zweytens: Weil wir in Gott, Weſen, Kraft, und Vermögen von einander unterſcheiden können, ſo kann man mit Recht ſagen, daß Gott mit ſeinem Weſen, mit ſeiner Kraft, mit ſeinem Vermögen in allen Dingen ſey, eſſentialiter, praeſentialiter, potentialiter.

Drittens: Mehr als dieſe drey Arten des göttlichen Daſeyns in allen Dingen kennen wir nicht, und laſſen ſich mehrere gedenken, ſo kann man ſie auf dieſe drey Arten der Exiſtenz Gottes in allen Dingen zurückführen.

Viertens: Dieſe drey Arten des göttlichen Ueberallſeyns in den Geſchöpfen ſind nicht in ſich ſelbſt, ſondern nur in unſrer Vorſtellung von einander unterſchieden; denn etwas anders ſtellen wir uns unter ſeinem Weſen; etwas anders unter ſeiner Wirkſamkeit und etwas anders unter ſeiner Macht vor. Wie nun dieſe Begriffe von einander unterſchieden ſind: So ſind auch dieſe Arten, in den Geſchöpfen zu ſeyn, von einander unterſchieden. Auf gewiſſe Weiſe ſind auch die Creaturen in ihm. Sie ſind ihm gegenwärtig, praeſentialiter, in ſeiner Erkenntniß derſelben; ſie ſind auch in ſeiner Macht; potentialiter, weil ſeine Macht die Urſache ihres Daſeyns iſt; aber nicht weſentlich, eſſentialiter, weil zwar ſein Seyn nöthig zu ihrem Seyn iſt, das Ihrige aber nichts zu dem Seinigen beyträgt. Sie können nicht ohne ihn daſeyn; aber er kann ohne ſie exiſtiren, und exiſtirt auch ohne dieſelben.

Fünftens: Gott, ob er gleich auf alle dieſe drey Arten allen Geſchöpfen zugegen iſt, iſt doch nicht in allen auf eine gleiche Weiſe, ſondern ſo wie jedes derſelben nach ſeiner verſchiednen Beſchaffenheit ſeines Daſeyns, nach ſeinem Weſen, nach ſeinem Vermögen, nach ſeiner Wirkſamkeit oder nach ſeiner Gegenwart em-

pfänglich iſt. Der Grund davon liegt nicht in Gott, und ändert auch nichts in Gott, ſondern liegt darinne, daß eine dieſer Arten ſeines Daſeyns mehr oder weniger empfänglich iſt.

Dieſer Satz leitet Alexandern auf die beſondre Gegenwart Gottes bey ſeinen Geſchöpfen, die in der Einwohnung ſeiner Gnade in denſelben beſteht. Auf die erſte Frage, ob in der Seele, worinnen Gott durch ſeine Gnade wohnet, etwas Wirkliches, oder Poſitives entſtehe, antwortet er bejahender Weiſe, und dieß Poſitive iſt die Aehnlichkeit derſelben mit Gott, oder ihre Gleichförmigkeit mit ihm. Auf die zweyte Frage, ob Gott in den Sacramenten durch ſeine einwohnende Gnade ſey, welches einige behaupteten, weil wir dadurch derſelben theilhaftig werden, da andre daſſelbe läugneten, weil, wenn ſie in den Sacramenten wohnte, daraus folgen würde, daß die Sacramente das Subject derſelben wären, antwortet Alexander, daß zwar Gott durch die Gnade in den Sacramenten ſey; aber auf eine eigne Weiſe, nicht durch Einwohnung, weil auf der einen Seite Einwohnung einen Zuſtand, auf der andern aber das Sacrament einen Uebergang, oder den Weg zum Zuſtande anzeige. Die Wirkung der einwohnenden Gnade endet ſich nicht in dem Sacramente, ſondern in der Seele, in der ſie wohnet. Die Sacramente hingegen ſind nach der Beſtimmung Gottes Mittel theils zur Belehrung, theils zur Heiligung. Beyde Wirkungen ſind in den Menſchen und die Sacramente ſind nur die Mittel, welche Gott zur Mittheilung ſeiner einwohnenden Gnade anwendet und gebraucht. Man fragte überdieß: Kann Gott durch ſeine einwohnende Gnade in dem Leibe eines Menſchen vor der Vereinigung ſeiner Seele mit ihr ſeyn? Kann er vor der Geburt dadurch in einem

Menſchen;

Menſchen; kann er auch in Kindern ſeyn, ehe ſie zum Gebrauche ihrer Vernunft gelangen? Die erſte Frage beantwortet er mit Nein. Der Leib iſt an ſich, und außer der Verbindung nicht zur künftigen Herrlichkeit beſtimmt; ſeine künftige Unvergänglichkeit und die Möglichkeit derſelben ſetzet dieſe Verbindung voraus. Alſo wohnet Gott in keinem menſchlichen Leibe, ehe er beſeelt iſt. Was die zweyte Frage betrifft, ſo iſt ſeine Meinung, daß ordentlicher Weiſe Gott nicht ſchon vor der Geburt in einem Menſchen wohne; daß er aber bey einigen eine Ausnahme von der Regel machen könne, wie bey Johannes dem Täufer, nach dem Berichte Lucä, und nach Bernhards Meinung bey der Jungfrau Maria geſchehen ſey. Von den Kindern hatte dieſer behauptet, daß weil die Theilnehmung an der einwohnenden Gnade den Gebrauch des freyen Willens erfodre, Kinder vor dem Gebrauche ihrer Vernunft der einwohnenden Gnade nicht fähig wären. Allein Alexander meint, daß allerdings Gott durch die Gnade in den Kindern wohne. Er ſieht ſie als Gerechte an, nicht wegen der Gerechtigkeit, zu der ſie durch eigne Wirkungen etwas beygetragen hätten, ſondern durch diejenige, welche Gott durch die Kraft der Taufe umſonſt in ihnen wirke, wie ſie von ihm vorher, nicht wegen ihrer eignen Ungerechtigkeit, ſondern um der Uebertretung der erſten Menſchen als Ungerechte angeſehen und geachtet wurden.

Die Scholaſtiker hatten eine Eintheilung der Gnade, in die umſonſt geſchenkte Gnade, gratiam gratis datam und in die angenehm und gefallend machende Gnade, gratiam gratum facientem. Dadurch wurde die Frage veranlaßt, wie die einwohnende genannt werden könne. Alexander ſagt: die einwohnende Gnade ſey gratia gratum faciens, weil jene nicht

allein

allein denen, die Gott gefallen, ſondern auch laſterhaften, die ein Gräuel in ſeinen Augen ſind, ertheilt werden könne, und oft ertheilt worden ſey.

Von der Ewigkeit Gottes.

Von der Unermeßlichkeit Gottes nach Ort und Wirkſamkeit kömmt Alexander auf die Unermeßlichkeit ſeiner Dauer oder auf ſeine Ewigkeit. *) Zuerſt beſchäftigt er ſich mit den mancherley Bedeutungen theils des Wortes Ewigkeit, das zuweilen in gewiſſer Rückſicht auch von der Dauer der Geſchöpfe gebraucht wird, theils des Wortes Sempiternität, für welches wir kein einzelnes deutſches Wort haben. Jenes bedeutet im engſten Verſtande bloß eine Dauer ohne Anfang, oder Ende, und ohne Veränderlichkeit; dieſes hingegen eine Dauer ohne Anfang und Ende, in Anſehung welcher aber unausgemacht gelaſſen wird, ob ſie auch keiner Veränderlichkeit unterworfen ſey. Wird die Ewigkeit auch Geſchöpfen zugeeignet: So nimmt man das Wort weder in derſelben, noch in gleicher, ſondern in analogiſcher Bedeutung, weil der Grundbegrif in der Vorſtellung der Ewigkeit der Begrif der Dauer iſt. Mit dieſem Begriffe läßt ſich denn bey Gott weder die Idee des Anfanges, noch die eines Endes, noch die einiger Veränderlichkeit verbinden, da von allen dieſen Begriffen einer oder Mehrere ſich mit der Dauer der Geſchöpfe verbinden laſſen.

Hierauf

*) Thom. I. p. qu. 10. per ſex articul. et quaeſt. 16 art. 1. et qu. 42. ar. 2. et qu. 46. et qu. 61. ar. 2. Bonav. in I. diſt. p. 1. dub. 5. et ibid. art. 1. qu. 1. in reſponſ. et d. 19. par. 1. qu. 2. in reſponſ. et 24. ar. 1. q. 2. et d. 27. par. 2. qu. 2. et d. 30. art. 1. et d. 31. par. 2. art. 1. qu. 1. et d. 41. artic. 1. qu. 1. Et in 3. d. 7. et in 3. part. 2. artic. 3. qu. 1. Scot. in 2. d. 2. qu. 4. et in 3. d. 15. et qu. unic. et in Quotlib. qu. 6. et. 7. et 21.

Hierauf ſoll erklärt werden, theils was die Ewigkeit der Sache; theils was ſie der Erklärung nach ſey. Dieſe Frage betrifft den Begrif, den wir uns in unſerm Verſtande davon entwerfen, und jene das Object ſelbſt außer unſerm Verſtande. Hierauf antworteten einige: Die Ewigkeit ſey nichts anders als Gott ſelbſt, weil es zwiſchen der Natur Gottes und ihren Eigenſchaften keinen weſentlichen Unterſchied gebe. Allein Hales antwortet, ohne dieſen Grund zu beſtreiten, daß die Ewigkeit eine Dauer ohne Anfang, ohne Ende und ohne Veränderlichkeit ſey, die allein der göttlichen Natur zukomme, die, wenn man an ihre Ewigkeit denke, unter der Vorſtellung ihrer unermeßlichen Dauer gedacht werde. Aber wie ſollen wir uns die Ewigkeit vorſtellen? Wie Boethius ſie erklärt hat, iſt die Antwort, als einen zugleich ganzen und vollkommnen Beſitz eines unbegrenzten Lebens. Dieſer Begrif wird wider verſchiedne Einwendungen vertheidigt, die bloß auf den zweydeutigen Gebrauch des lateiniſchen Wortes interminabilis beruhn, welches ſowohl unbegrenzt, als unaufhörlich bedeuten kann; die alſo leicht beantwortet werden konnten und deswegen keiner umſtändlichern Anführung werth ſind.

Auf die Erklärung der Ewigkeit Gottes folget ein zwiefacher Beweis derſelben. Richard aus dem Kloſter des heiligen Victor ſchloß alſo: Was ſein Daſeyn von keinem andern, ſondern von ſich ſelbſt hat, das muß ewig ſeyn: denn was zu exiſtiren angefangen hat, das war nicht, ehe es exiſtirte; folglich konnte es vor dem Anfange ſeines Daſeyns nichts haben, und ſich auch nichts geben; es mußte daher ſein Daſeyn von einem andern erhalten; was aber ſein Daſeyn keinem andern zu danken hat, ſondern von ſich ſelbſt iſt, das iſt nicht erſchaffen,

ſchaffen, und was nicht erſchaffen iſt, das iſt auch ewig. Von ſich ſelbſt ſeyn, und ewig ſeyn, ſind ganz identiſche Begriffe, und können, wenn man ſie in einem Urtheile mit einander verbindet, völlig umgekehrt werden. So einleuchtend alles dieſes iſt: So wurde doch die Frage aufgeworfen, warum man vor der Negation des Endes bey einer Subſtanz nicht auch auf die Negation des Anfanges ihrer Dauer zurückſchließen könne, da zum Begriffe der Ewigkeit nicht allein die Negation des Anfanges, ſondern auch die Negation des Endes gehöre? Hales antwortete auf dieſe Grübeley mit vielen Scharfſinne, daß die Subſtanz, deren Dauer alle Vorſtellung des Nichtſeyns ausſchließe, auch die Möglichkeit eines Endes ausſchließe, und ſo verhalte es ſich mit dem Begriffe einer Dauer, die keinen Anfang hat. Sie hat keinen Zuſatz vom Nichtſeyn; daher kann ſie unmöglich ein Ende nehmen, oder ins Nichtſeyn übergehen! Mit dieſem Beweiſe läßt er ſich nicht gnügen, ſondern beweiſet die Ewigkeit Gottes noch auf eine andre Art. Was nicht ewig iſt, ſagt er, das hat ſein Daſeyn nach dem Nichtdaſeyn; von dieſem iſt es alſo zum Daſeyn übergegangen. Weil nun nichts, was unerſchaffen iſt, das Daſeyn nach dem Nichtdaſeyn haben kann, ſo folgt, daß, was nicht ewig iſt, erſchaffen ſey; dem zu folge muß das Gegentheil, oder das Unerſchaffene ewig ſeyn. Es könnte zwar eingewendet werden, daß ſich vier Arten exiſtirender Dinge denken ließen; Gott, der weder einen Anfang noch ein Ende hat; Dinge, welche einen Anfang und ein Ende haben; Dinge, die zwar nicht ohne Anfang gedacht werden können, aber doch kein Ende nehmen, und endlich Dinge, denen eine aufhörliche Dauer zukomme, die aber keinen Anfang genommen haben, woraus denn folgen würde, daß nicht alles Unerſchaffne ewig ſey. Allein es iſt unmöglich, der Ein-

 theilung

theilung exiſtirender Dinge vier Glieder zu geben: Denn es iſt widerſprechend, daß etwas keinen Anfang und doch ein Ende haben könne, weil ſich zwiſchen dem Erſchaffenen und dem Unerſchaffenen kein drittes denken läßt.

Hieraus folget, daß die Ewigkeit des Unerſchaffenen keiner Ausmeſſung fähig ſey. Wahr iſt es freylich, daß ein Theil eines Ganzen einigemal genommen das Ganze giebt; daß in gewiſſem Verſtande die Zeit ein Theil der Ewigkeit ſey, wie Cicero geſagt hat; daß alſo die Zeit öfters genommen endlich der Ewigkeit gleich werden müſſe. Allein dieſer Schluß hat keine Bündigkeit, weil die Zeit nicht im eigentlichen, ſondern bloß im uneigentlichen Verſtande ein Theil der Ewigkeit genannt werden kann. Auch läßt ſich nicht ſagen, daß die gegenwärtige Zeit, wenn ſie immer gegenwärtig wäre, der Ewigkeit gleich ſeyn würde. Denn wie kann die Setzung eines unmöglichen Falles etwas Wahres und Wirkliches geben? Es bleibet alſo unwiderſprechlich, daß es nichts gebe, wodurch die Ewigkeit Gottes ausgemeſſen werden könne.

Aus dem Vorhergehenden erhellet eben ſo deutlich, daß der Begrif der Ewigkeit auch den Begrif aller Veränderlichkeit und Folge auf einander ausſchließe; daß es im eigentlichen Verſtande nicht mehr als Eine Ewigkeit gebe, ob gleich die Schrift zuweilen von Ewigkeiten zu reden ſcheint; daß eine Dauer ohne Anfang und Ende nur Gott zukommen könne, und eben deswegen eine ewige Welt ein Begrif ſey, welcher der Vernunft widerſpricht. Denn läßt ſich die Welt nicht als ein von Gott unabhängiges Weſen denken, ſo kann ſie auch nicht als ein Weſen, das ihm in der Ewigkeit gleich ſey, gedacht werden. Abhängigkeit und Ewigkeit ſind Begriffe, die einander aufheben. Iſt die Welt ein Geſchöpf Gottes, ſo

ſo iſt ſie vom Nichtſeyn ins Daſeyn übergegangen. Sie hat daher eine Dauer, die einen Anfang hat; die Ewigkeit aber iſt eine Dauer ohne Anfang und Ende. Es giebt zwar einen Archetypus der Welt, von dem dieſe ein Abdruck iſt, wie die Spur eines Fußes der Abdruck von dem Fuße im Staube iſt. Aber dieſe urbildliche Welt hat ihr Daſeyn nicht außer Gott, ſondern in Gott. Das Original iſt immer eher, als der Abdruck; der Fuß eher, als die Spur deſſelben; alſo gehört eine außer Gott befindliche ewige Welt zu den Dingen, die keine Möglichkeit haben. Die Macht, die Weisheit, und der Wille Gottes ſind freylich ewig; aber nicht der Wille, daß die Welt von Ewigkeit her ſeyn ſoll, weil der Wille Gottes nichts wollen kann, was ſich ſelbſt widerſpricht. Um nicht allzu weitläuftig zu werden, übergehe ich andre Grübeleyen, wozu beſonders die nun herrſchende ariſtoteliſche Philoſophie gemisbraucht wurde, die Ewigkeit der Welt glaublich zu machen. Denn alle Antworten darauf löſen ſich in den Begrif der Abhängigkeit der Welt, als eine Wirkung von Gott, der erſten und ewigen wirkenden Urſache derſelben auf; ein Begrif, welcher der Ewigkeit widerſpricht, die alle Idee der Abhängigkeit ausſchließt. Hier iſt viel Grübeley; man kann indeß alle dieſe Spitzfündigkeiten und deren Unterſuchung nicht leſen, ohne durch die daraus hervorleuchtende Scharfſinnigkeit dieſer Zeiten in Verwunderung geſetzt zu werden, und es iſt gewiß, daß die neuern Vertheidiger und Beſtreiter der Ewigkeit der Welt noch in ihrer Schule lernen könnten.

Eben ſo übergehe ich die nun folgenden gleichartigen Betrachtungen über den Unterſchied zwiſchen dem Aevo und der Zeit. Aevum iſt ein Wort, welches dem Griechiſchen αιων gleichgilt, und mit keinem Deutſchen

ausgedrückt werden kann. Dieſes Wort hat viele Bedeutungen. Zuweilen heißt Aevum jede Dauer, welche keine Zeit iſt; zuweilen die ganze Dauer der Zeit; zuweilen die älteſte Zeit; zuweilen ein großer Theil der Zeit; zuweilen die Dauer oder Periode eines Dinges; zuweilen die ganze Lebenszeit eines Menſchen. Sobald man dieſe verſchiednen Bedeutungen des Wortes Aevum kennt, und nur die Mannigfaltigkeit derſelben ſtets vor Augen hat: So kann man auch leicht die Fragen beantworten; ob das Aevum von der Ewigkeit und von der Zeit unterſchieden; ob mehr, als ein Aevum, ob daſſelbe etwas Einfaches, oder Zuſammengeſetztes; ob es vor der Zeit vorhergegangen ſey; ob es zwiſchen dem Aevo und der Zeit ein mittleres Maaß gebe; ob man das **Nun der Ewigkeit**, das **Nun des Aevum**, und das **Nun der Zeit** von einander unterſcheiden könne, und unterſcheiden müſſe; ob endlich die göttliche Natur ganz in jeder Zeit und immer exiſtire. Man kann ſich leicht vorſtellen, da die Philoſophen dieſer Zeit ſich ſo gern mit Diſtinctionen abgeben, welch ein weites Feld ſie zu dieſer Uebung ihres Witzes und Scharfſinnes vor ſich hatten! Sie ließen es auch nicht an ſich fehlen, auf dieſem Turnierplatze viele Lanzen mit einander zu brechen; allein dieſe Turnierſpiele ſind außer Gebrauch gekommen, und wem kann zugemuthet werden, noch einen Zuſchauer dabey abzugeben?

Von der Einheit Gottes.

Unter den Eigenſchaften Gottes betrachtet **Hales** nun die **Einheit** deſſelben, *) wozu

*) Thom. I. par. q. 2. ar. 2. qu. 6. art. 3. qu. 11. per 4. art. qu. 28. ar. 3. quaeſt. 30. ar. 1. 3. qu. 31. ar. 2. qu. 39. artic. 3. 8. qu. 76. art. 7. qu. 77. ar. 6. 7. qu. 50. artic. 5. qu. 73. ar. 2. *Bonav.* in I. diſt. qu. 1. d. 10. dub. 3. diſt. 19. par. 2. qu. ult. in reſp. ad arg. 4. d. 24. p. tot.

zu er die metaphyſiſche Wahrheit und Güte deſſelben rechnet, nachdem er verſchiedne vorläufige Fragen über alle dieſe tranſcendentalen Ideen voraus erwogen hat, ob der Begrif der Einheit darinnen beſtehe, daß ein Weſen in ſich ſelbſt als ungetheilt, in Anſehung andrer aber davon abgeſondert ſey; ob, weil dieſes viele läugneten, dieſer Begrif auch Deutlichkeit genug habe; ob die Begriffe von Einem, vom Weſen, vom Wahren, vom Guten für identiſche Begriffe gehalten werden können, oder von einander unterſchieden werden müſſen, welches von ihm behauptet wird; wie vielerley Arten von Einheiten es gebe, wo die verſchiednen Eintheilungen des Pſeudodionyſius, des Abtes Bernhard von Clairvaux und der Ariſtoteliker angeführt und nach den verſchiednen Gründen ihrer Eintheilungen erläutert werden; endlich aber, wie der Begrif der Einheit und der Begrif der Menge oder der Vielheit einander entgegen zu ſetzen ſind, ob nach der Oppoſition der Contrarietät, oder der Privation, oder des Habitus, oder der Relation, welche Arten der Oppoſition Ariſtoteles lehrte, oder nach der Oppoſition der Diſparation, welches Hales mit vielen Gründen zu behaupten ſucht, und mit Recht behauptet; denn dieſe Begriffe widerſprechen einander nicht, heben einander nicht auf, haben kein Verhältniß gegen einander, ſtehen auch in keiner Beziehung auf einander; ſie ſind nur von einander verſchieden.

Nachdem ſich Hales bey der Unterſuchung dieſer Grübeleyen länger aufgehalten hat, als bey den folgenden Unterſuchungen nöthig war, geht er zur Erörterung derjenigen

 fort,

p. tot. d. 29. qu. ad arg. d. 31: p. 2. art. 1. qu. 2. et 3. Scot. in I. diſt. 2. q. 3. 4. 6. et d. 8. qu. 1. 2. 3.

fort, welche insbeſondre die Einheit des göttlichen Weſens betreffen, worüber er faſt alles erſchöpft, was ſich für dieſelben, und wider dieſelben von dem menſchlichen Scharfſinne denken läßt. *)

Von der Einheit Gottes. Die erſte Frage iſt, ob die Vorſtellung der Einheit Gottes mit der Vorſtellung einer Mehrheit darinnen beſtehen könne. Hier werden alle Gründe angeführt, womit die Vereinbarkeit beyder Begriffe beſtritten werden könne. Wie die Güte Gottes nur diejenige iſt, über welche keine größere Güte gedacht werden kann; So verhält es ſich auch mit ſeiner Einheit. Ihre Vollkommenheit beſteht in der Undenkbarkeit einer größern Einheit. Beſteht ſie aber darinnen, ſo muß ſie alle Mehrheit ausſchließen. Nach dem gemeinen Begriffe der Menſchen iſt die Vollkommenheit in der Einheit zu finden, in der Menge die Unvollkommenheit. Schon die Geſchöpfe, die die einzigen in ihrer Art ſind, werden für vollkommener gehalten, als diejenigen, denen dieſer Vorzug mangelt. Die himmliſchen Körper ſind von jener Art. Muß nun Gott die höchſte Vortrefflichkeit beſitzen: So muß er auch in ſeiner Einheit nur Einer ſeyn. Ueberdieß läßt ſich alle Vielheit oder Mehrheit auf die Einheit zurückführen. Wird nun in dem göttlichen Seyn eine Mehrheit angenommen, ſo läßt ſich dieſelbe auf keine Einheit zurückführen; denn ſie kann weder auf die Einheit der Natur, noch auf die Einheit der Perſon zurückgeführt werden. Folglich läßt ſich in dem göttlichen Weſen keine Mehrheit

*) *Thom.* I. p. q. 3. p. tot. qu. 30. artic. 1. 2. q. 48 et 49. p. tot. *Bonavent.* in I. d. 2. p. t. et diſt. 8. part. 2. qu. 1. et 2. per tot. et in 2. diſt. p. 1. a. 2. qu. 2. *Scot.* in 2. Prol. in 6. et in 1. d. 2. qu. 3. et 4.

heit gedenken; denn wäre ſie in Gott, ſo wäre ſie keine Einheit der Natur; ſie wäre auch keine Einheit der Perſon, weil dieſe nicht Mehrern gemein ſeyn kann. Nach dieſen und ähnlichen Gründen ſcheinen die Begriffe der Einheit und der Mehrheit in dem Weſen Gottes nicht mit einander vereiniget werden zu können. Allein dieſen Gründen laſſen ſich andre entgegen ſetzen, die nicht weniger Bündigkeit zu haben ſcheinen. Diejenige Einheit, die, ohne vervielfältigt zu werden, in Mehrern dieſelbe iſt, iſt vorzüglicher und größer, als diejenige, die nur in Einem ſtatt hat, weil dieſe eingeſchränkter iſt, als jene. Nun muß die Einheit Gottes eine ſolche ſeyn, der nichts fehlen kann; alſo iſt ſie eine Einheit, die ohne ihre Vervielfältigung in Mehrern iſt. Kann ferner nicht gezweifelt werden, einmal, was als von ſich ſelbſt klar und unwiderſprechlich angenommen werden muß, daß das göttliche Weſen das höchſte und vollkommenſte Gute iſt; zweytens, daß die Vollkommenheit des Guten in der Mittheilſamkeit deſſelben beſtehet; drittens, daß die Mittheilſamkeit eines Gutes ein Verhältniß deſſelben nicht gegen ſich, ſondern gegen einen andern ſey: So folgt daraus nothwendig, daß in dem göttlichen Weſen eine Mehrheit ſtatt haben müſſe, womit die Behauptung Richards, aus dem Kloſter des heiligen Victors, übereinſtimmt, daß die höchſte Güte ſich nicht ohne die höchſte Liebe denken laſſe, Liebe aber außer dem Liebenden andre vorausſetze, die von ihm geliebt werden, weswegen nothwendig in der höchſten Einheit Gottes eine Mehrheit anzunehmen ſey. Eben dieß ſcheint ſich ſowohl aus dem Begriffe der höchſten Seligkeit, als aus dem Begriffe der höchſten Vollkommenheit herleiten zu laſſen. Alle dieſe Gründe überwiegen, wie Hales urtheilt, die Gründe, womit die Unvereinbarkeit des Begriffes der Mehrheit mit

dem Begriffe der **Einheit** dargethan werden zu können ſcheint. Nach ſeiner Entſcheidung iſt das göttliche Weſen, mit Ausſchließung aller Unvollkommenheit und Setzung aller Vollkommenheit ſo Eins, daß ſeine Einheit immer dieſelbe bleibt, ungeachtet ſie in Mehrern iſt, ohne ſich zu vervielfältigen, und nicht allein in den Mehrern iſt, ſondern auch das Ganze der Mehrern ausmacht. Könnte keine Art der Mehrheit nicht mit der Einfachheit des göttlichen Weſens beſtehn: So könnte keine behauptet werden, ohne die Einheit der Natur zu beeinträchtigen oder aufzuheben. Allein die **Mehrheit verſchiedner Verhältniſſe und Relationen** iſt der **Einheit der Natur** nicht zuwider; alſo wird dadurch auch jene Mehrheit nicht durch die Einheit des Weſens ausgeſchloſſen. So wenig bey den Menſchen die Mehrheit der Subſtanzen der Einheit der Perſonen entgegen iſt, ſo wenig ſtreitet in Gott die Mehrheit der Perſonen wider die Einheit des Weſens. Daß die Sonne in ihrer Art nur die Einzige iſt, das iſt keine Vollkommenheit. Sie würde weit edler und vollkommner ſeyn, wenn ſie ohne Vervielfältigung in Mehrern exiſtiren könnte. Eine Menge in der Menge iſt etwas Unvollkommnes, weil die Vollkommenheit der Einheit fehlt; aber Menge in der Einheit iſt Vollkommenheit, und die höchſte, wenn dieſe Menge, oder, um genauer zu reden, dieſe Mehrheit die Einheit ſelbſt iſt. Wie Hales ſeine Entſcheidungen auf die kirchliche Lehre von der Dreyeinigkeit anwende, will ich nicht anführen, weil er in der Folge noch ausführlicher darüber redet.

Die zweyte, mit der vorhergehenden Frage genau verbundne theologiſche Aufgabe iſt, ob die Einheit des göttlichen Weſens eine Mehrheit der Naturen oder Subſtanzen zulaſſe. Schon Damaſcen hatte ſo gründlich darauf

auf geantwortet, als nur ein Leibnitz oder Canz darauf antworten könnte. Daß es nicht viele Götter geben könne, hatte er aus dem Grundſatze des nicht zu Unterſcheidenden erwieſen. Werden mehr Götter angenommen, ſo muß auf die Verſchiedenheit derſelben geſehen werden. Iſt keine Verſchiedenheit bey denſelben wahrzunehmen, ſo ſind ſie mehr Ein Gott, als viele. Iſt aber eine Verſchiedenheit bey denſelben wahrzunehmen: Wo iſt die Vollkommenheit? Der Unterſchied beſtehe nun in der Verſchiedenheit der Güte, oder der Weisheit, oder der Macht. Jeder unterſcheide ſich von dem andern der Zeit oder dem Orte nach: So iſt da Abweichung von der Vollkommenheit; und wo iſt da Gott? Sie werden alſo nicht von einander verſchieden ſeyn ſollen; man wird von ihnen eine vollkommne Identität bejahen müſſen, und dann ſind ſie mehr Ein Gott, als Viele; alſo iſt unwiderſprechlich nur Ein Gott. Richard, der Victoriner, hatte einen ähnlichen Beweis geführt. Die Gottheit iſt entweder unmittheilbar oder mittheilbar. Iſt ſie unmittheilbar: So iſt nur Ein Gott. Iſt ſie mittheilbar, ſo wird es auch die Subſtanz ſeyn, welche die Gottheit ſelbſt iſt, eine Subſtanz alſo mitgetheilt, oder mehrern Subſtanzen gemein, welches ein offenbarer Widerſpruch iſt. Iſt ſie vielen Perſonen gemein: So werden zwar dieſe eine Subſtanz mit einander gemein haben; in einer göttlichen Subſtanz werden mehrere Perſonen ſeyn; aber immer wird nur Eine Gottheit exiſtiren. Alſo giebt es keine Mehrheit göttlicher und unendlicher Naturen. In Gott giebt es keine Verſchiedenheit und keine Mehrheit aus der Verſchiedenheit der Natur; wo dieſe nicht iſt, da findet auch keine Zahl ſtatt; da iſt nur Einheit. Freylich wird eingewendet, daß von Einem andern ſeyn und nicht von einem andern ſeyn eine Verſchiedenheit der Natur erzeuge. Das iſt richtig, wenn von ei-

nem andern ſeyn, und nicht von einem andern ſeyn, ſoviel heißt, als von einer andern Natur und auch nicht von einer andern Natur ſeyn. Dieß iſt ein augenſcheinlicher Widerſpruch, der aber die Einheit der Natur in denen nicht ausſchließet, die als Perſonen betrachtet von einander, oder nicht von einander ſind. Wenn alſo in Gott eine Mehrheit ſeyn ſoll: So muß es eine Mehrheit der Perſonen ſeyn; eine Mehrheit der Naturen kann in Einem unendlichen Weſen nicht ſtatt haben.

Die dritte Frage iſt: Ob mit der Idee der Einheit Gottes der Begriff der Mehrheit von zwo oder mehrern höchſten Gründen oder Principien beſtehen können. Hales verneint die Frage, weil ſich keine mehrern gleich guten Principien denken laſſen, weil, wenn ſie von einander verſchieden wären, eins etwas beſitzen würde, was dem andern fehlte, und daraus würde folgen, daß keins von beyden vollkommen ſey.

Die vierte Frage iſt, ob es der Vernunft gemäß ſey, zwey gleich ewige Grundweſen anzunehmen; ein Principium des Guten, und ein Principium des Böſen. Dieß war der Irrthum der Manichäer, dem ſie durch verſchiedne ſcheinbare Gründe das Anſehen der Wahrheit zu geben ſuchten. Iſt dem Guten das Böſe entgegengeſetzt; müſſen folglich den verſchiednen Graden des Guten eben ſo viele Grade des Böſen entgegen ſeyn: So muß es eben ſowohl ein höchſtes Uebel geben, als ein höchſtes Gut. Wie etwas das Beſte iſt, ſo wird auch etwas das Schlimmſte ſeyn. Dinge, die einander entgegegen ſind, müſſen auch Urſachen haben, die einander zuwider ſind. Nun giebt es nur Eine Grundurſache alles Guten; alſo muß es auch Eine Grundurſache alles Böſen geben; ein unendlich böſes Weſen, wie ein unendlich gutes Weſen. Iſt ferner etwas

was gut durch Theilnehmung, und alſo gut durch ſein Weſen: So folgt auf gleiche Weiſe, daß wenn etwas durch Theilnehmung böſe iſt, etwas auch ſeinem Weſen nach böſe ſeyn müſſe. Giebt es ein Principium, welches das Gute erhält: So giebt es auch ein Principium, welches die Urſache des Verderbens und ſeiner Fortdauer iſt. Wird dagegen eingewendet, daß man kein zwiefaches Principium der Dinge, welche verdorben werden können, annehmen müſſe, weil die Verderbniß aus einem Mangel entſpringe: So kann darauf geantwortet werden, daß alles Verderbende thätig und wirkſam ſey; daß es, weil Wirkſamkeit nur einer Natur zugeeignet werden kann, eine böſe Natur geben müſſe, ein Weſen ſeiner Art, wie die Grundurſache des Guten und des Beſſern eine Natur in ihrer Art iſt. Auf alle dieſe zum Theil ariſtoteliſchen Sophismata antwortet Auguſtin, daß es nur ein Principium aller Dinge gebe, von welchem ſie alle ſind, und alle, obgleich auf verſchiedne Art und Weiſe abhängen. Er entblößt ſogleich die ſchwache Seite des manichäiſchen Syſtems. Die Anhänger deſſelben täuſchten ſich vornehmlich damit, daß ſie ſich überredeten, Privationen würden auf gleiche Weiſe verurſacht, als Poſitionen; das, was nicht iſt, habe eben denſelben Grund ſeines Nichtſeyns, als das Wirkliche. Sie wollten eine wirkende Urſache des Böſen ausfindig machen, welches eben ſo ungereimt iſt, als es ſeyn würde, wenn jemand die Finſterniß ſehen, und die Stille hören wollte. Freylich kennt man durch die Augen, was Finſterniß, und durch die Ohren, was Stille iſt; aber nicht dadurch, daß man etwas ſieht, ſondern dadurch, daß man nichts ſieht; nicht dadurch, daß man die Stille hört, ſondern dadurch, daß man ſie nicht hört. Mit den Graden, oder Stufen verhält es ſich in wirklichen Dingen ganz anders, als mit den Pri-

vatio-

vationen. Bey jenen beruhen ſie auf der geringern und größern Theilnehmung an ihrer Form; bey Privationen entſtehen ſie von der größern oder geringern Entfernung davon. So entſteht die Krümme aus der Entfernung von dem Geraden; je größer die Entfernung iſt, deſto krummer iſt das, was krumm genannt wird. Die höchſte Krümme würde alſo aus der höchſten Entfernung vom Geraden, und ſo das höchſte Böſe aus der höchſten Entfernung vom Guten entſtehen. Nun läßt ſich aber eine höchſte Entfernung vom Guten nicht denken, weil dieſe ins Unendliche gehen kann, und alſo keiner Beſtimmung fähig iſt; folglich giebt es kein höchſtes Uebel. Unter dem Mannigfaltigen Guten kann es ein Größtes geben; aber nicht im Böſen; denn da dieſes nicht vor ſich ſelbſt beſteht, ſondern in irgend einer Natur, die des Guten zwar beraubt wird; die aber doch zum Guten beſtimmt iſt. Darum kann es kein höchſtes Uebel geben, weil es von ſich ſelbſt beſtehen müßte, das Böſe aber nirgends beſtehen kann, als in dem, was wirklich iſt, und eine Exiſtenz vor ſich hat. So haben auch Dinge, die einander entgegen geſetzt ſind, verſchiedne nähere, eigentliche und unmitttelbare Urſachen; aber, weil ſie immer zu einer Hauptgattung gehören, von der ſie nur verſchiedne Arten ſind: So haben ſie alle Eine einzige erſte und höchſte Urſache ihres Daſeyns. Es giebt immer Einen Grund, ein Formale, woran ſie beyde Theil nehmen, welches aber bey Privationen nicht ſtatt findet. Wenn vom Guten geſagt werden kann, daß es durch Theilnehmung am Guten gut iſt, ſo iſt der Grund der, daß es ein erſtes und höchſtes Gut giebt, woran alles übrige Gute mehr oder weniger Theil nimmt. Vom Böſen hingegen kann im eigentlichen Verſtande nicht geſagt werden, daß es durch Theilnehmung böſe ſey, weil es nicht einen allgemeinen Grund von allem Böſen giebt;

weil vielmehr das Böſe aus mancherley Urſachen entſpringt. Die Theilnehmung bedeutet beym Böſen nur die Aehnlichkeit des einen mit dem andern, und alſo kann auch nicht daraus geſchloſſen werden, daß etwas dem Weſen nach böſe ſeyn könne, wie alles Gute ſeinem Weſen nach gut iſt. Daß dem Grund der Verderbniß eine Thätigkeit zugeſchrieben wird, geſchieht darum, weil die Natur, worinnen ſich daſſelbe befindet, thätig iſt. Nur dieſe kann etwas ſubſtantificiren, oder zur Wirklichkeit bringen; aus jenem hingegen entſpringt nichts als Mangel. Das corruptive Principium iſt ſeiner Beſchaffenheit nach nicht effectiv, ſondern bloß defectiv. Hier hört man freylich eine Sprache, woran das Ohr des guten Geſchmackes ſich nicht gewöhnen kann; aber Wahrheit iſt doch darinnen, und wer wird die Wahrheit nicht ſchätzen, wenn ſie auch nicht mit Geſchmack gekleidet iſt? Die Manichäer misbrauchten viele Stellen der Schrift zur Beſchönigung ihrer wilden Träume; Hales beantwortet dieſelben. Ich übergehe aber dieſe Scheinbeweiſe, weil ſie faſt alle auf dem Misverſtande uneigentlicher Bedeutungen der aus dem alten und neuen Teſtamente angeführten Worte beruhen.

Die fünfte Frage betrifft die Compatibilität unendlich vieler Ideen in Gott mit dem Begriffe ſeiner Einheit. In der Erörterung und Entſcheidung dieſer Frage kommen ſo viele barbariſche Kunſtworte der Scholaſtik zuſammen, daß es bey dem Mangel ähnlicher Barbariſmen im Deutſchen unmöglich iſt, die Ideen zu entwickeln, die dadurch bezeichnet werden. Das Weſentliche beſteht darinnen, daß aus dem Daſeyn mannichfaltiger Ideen in der Gottheit würde gefolgert werden können, es gebe ſo viele Götter, als göttliche Ideen angenommen werden. Die Folgerung, ſagt Hales, iſt

falſch;

falſch; denn durch Eine und dieſelbe Urſache ſind unzählbare Wirkungen möglich, die gleichſam von ihr ausgehen. So wenig nun die Einheit der Urſache durch die Menge ihrer Wirkungen aufgehoben wird: So wenig ſtreitet die Mehrheit der Ideen in Gott wider die Einheit ſeines Weſens; denn jene Ideen beziehen ſich auf die Menge und Mehrheit der Wirkungen, die durch das einige göttliche Weſen möglich ſind. Wie ſich alle Linien eines Cirkels im Mittelpunkte vereinigen, von dem ſie ausgehen: So ſind alle Ideen in Gott Eins in ihm ſelbſt, mehrere und verſchiedne aber, in ſofern Gott ſowohl die wirkende, als die exemplariſche Urſache aller in ſeinem Verſtande vorgeſtellter endlicher Dinge iſt.

Die ſechſte und ſiebente Frage übergehe ich, weil ſie die Mehrheit der Perſonen in der Einheit des göttlichen Weſens, und die Vereinigung beyder Begriffe betrifft, Hales aber davon ausführlicher in der Lehre von der Dreyeinigkeit handelt.

Die achte und neunte Frage iſt, ob die Einheit des göttlichen Weſens genauer und vollſtändiger durch die Einheit der Dinge, die ein Ganzes ausmachen, oder durch die Einheit des Ganzen, das ſie ausmachen; ob ſie vollſtändiger und beſſer durch die Einheit des Allgemeinen, oder durch die Einheit des Beſondern vorgeſtellt und abgebildet werde. Alexander antwortet, daß ſie in allen dieſen Arten der Einheit auf verſchiedne Weiſe vorgeſtellt werde; in der Einheit der einzelnen Dinge, die ein Ganzes ausmachen, weniger; in der Einheit des Ganzen aber, vollkommner; in der Einheit des Allgemeinen mehr in Rückſicht auf ihre Einfachheit; im Beſondern mehr in Rückſicht auf ihre Vollkommenheit, weil dem Allgemeinen, *univerſali*, die Vollkommenheit des Beſondern mangelt. Alle dieſe Fragen und

Beantwortungen ſind ſelbſt für die Philoſophie in unſern Zeiten von keinem Nutzen, weil wir über den abſtracten Begriff der Einheit nicht mehr die Theorie haben, die man in den ſcholaſtiſchen Zeiten davon hatte. Eben ſo verhält es ſich mit der letzten Frage, ob alles, was Eins iſt, ſeinen Urſprung von der höchſten und erſten Einheit habe. In den damaligen Zeiten war dieſe Frage einiger Aufmerkſamkeit werth; denn es gab Sophiſten, welche behaupteten, es gäbe Einheiten, die nicht in der erſten und höchſten Einheit gegründet wären, zum Exempel, die **Einheit des Leibes**, die zwiſchen denen entſtünde, welche ſich der Sünde der Hurerey ſchuldig machten, oder die **Einheit deſſen, der pflanzet, und deſſen, der begeußt**, die zwar eine **Einheit des Amtes** ſey, aber keine Aehnlichkeit mit der erſten und höchſten Einheit habe, die eine **Einheit der Herrſchaft** ſey. Man lernet aus ſolchen Fragen und ihren Auflöſungen nichts, als die Kunſt der damaligen Zeiten, einen Begriff von allen möglichen Seiten zu betrachten, um auch die gemeinſten und klärſten Wahrheiten, wo nicht zu beſtreiten, oder zweifelhaft zu machen, aber doch einzuſchränken, damit man für ſcharfſinniger und tiefer eindringender gehalten werden möchte, als andre.

Von der Wahrheit Gottes.

Mit der Unterſuchung der **Einheit Gottes** verbindet Hales, der Aehnlichkeit der Materie wegen, die Betrachtung **der göttlichen Wahrheit**, worinnen viele die Wahrheit überhaupt betreffende Fragen ſowohl bejahender, als verneinender Weiſe erörtert werden. *) Nach dem Erweiſe von dem noth-

*) *Thom.* I. part. qu. 16. per octo artic. *Bonav.* in I. diſt. 8. part. 1. art. 1. qu. 1. et 2. et diſt. 39. art. 1. quaeſt. 1. *Scot.* in I. diſt. 3. qu. 3. et d. 48. quaeſt. unic.

nothwendigen Daſeyn der Wahrheit, wodurch erhärtet wird, was kein Vernünftiger läugnen kann, noch jemals geläugnet hat, daß, was wahr iſt, nothwendig und ewig wahr ſey, weil Weſen und wahr ſeyn Begriffe ſind, welche mit einander verwechſelt werden können, zieht er die Verſchiedenheit, die zwiſchen den Begriffen des Wahren, des Weſens, der Einheit und der Güte ſtatt findet, in Erwägung. Seiner Meinung nach ſind dieſe Ideen von einander untrennbar, und gewiſſermaßen Vorſtellungen Eines und deſſelben Gegenſtandes. Sie verhalten ſich beynahe wie Subject und verſchiedne Prädicate gegen einander. Weſen iſt, ſo zu ſagen, das Subject; ein Begriff, der, um verſtanden zu werden, keines andern Begriffes bedarf; die Einheit, die Wahrheit, und die Güte, alle in metaphyſiſchem Sinne genommen, ſind Attribute deſſelben. Hales ſpricht vornehmlich von der Wahrheit im ontologiſchen Verſtande, nach welchem Gott der wahre Gott, oder die Wahrheit ſelbſt iſt, weil er ſo iſt, als er von uns gedacht werden kann, und gedacht werden muß; weil alles, was wir in ſeinem Weſen wahrnehmen, in einander gegründet iſt; weil alles, was wir von ihm denken, vollkommen zuſammenhängt, alles vollkommen mit einander überſtimmt. Von dieſer Wahrheit werden die berühmteſten Erklärungen, die ſchon vor ſeiner Zeit gegeben worden waren, angeführt. Auch werden die Beſchreibungen der logikaliſchen und moraliſchen Wahrheit nicht vergeſſen, und alle wegen der mannichfaltigen Beſchaffenheit der Wahrheit gerechtfertigt und mit einander vereinbaret. Alexander breitet ſich ſehr weitläuftig darüber aus, und iſt eben ſo ausführlich in der Erörterung und Entſcheidung der Fragen, in welchen Dingen Wahrheit ſey; ob die Wahrheit nur Eine ſey, oder ſich in viele vervielfältige; ob es viele Wahrheiten von Ewigkeit

keit her gebe; ob jeder Wahrheit das Attribut der Ewigkeit beygelegt werden könne, wie der erſten und höchſten Wahrheit; ob der Begriff der Veränderlichkeit der Ideen der Wahrheit widerſtreite, bey welcher Frage ein Unterſchied zwiſchen der erſten durchaus unwandelbaren Wahrheit und zwiſchen den davon abhangenden die Geſchöpfe angehenden Wahrheiten gemacht wird, die nach verſchiednen Beziehungen ſowohl wandelbar, als unwandelbar ſeyn können. Auch wird unterſucht, ob die erſte Wahrheit die Urſache aller andern Wahrheiten ſey. Hales bejahte dieſes wider diejenigen, welche durch eine Sophiſterey beweiſen wollten, daß nicht alles Wahre von der erſten und höchſten Wahrheit ſeinen Urſprung haben könne, indem daraus folgen würde, daß das Böſe von Gott ſeyn müſſe. Um von dieſer Materie nichts unberührt oder unerſchöpft zu laſſen, was in einiger Verwandtſchaft damit ſtehet, nimmt dieſer ſo viel umfaſſende philoſophiſche Theolog alles mit, was ihm auf ſeinem Wege begegnet, und läßt ſich nun in eine ausführliche Betrachtung des Irrthums und des Betrügens ein, entſcheidet die Frage, theils ob es Irrthum gebe; theils ob man ihn in der Empfindung oder im Verſtande ſuchen müſſe. *) Er zeigt mit vielem Scharfſinne, daß der Irrthum nicht in unſern äußern Sinnen zu ſuchen ſey; daß er vielmehr in dem gemeinen innerlichen Sinne ſeinen Grund habe, welcher ſich von dem falſchen Scheine, worinnen ihm Dinge vorkommen, täuſchen laßt, oder ſelbſt täuſchet. Der äußere Sinn lügt nicht; der innre betrüget ſich ſelbſt. Ein Knabe fürchtet ſich vor einem geſchnitzten Drachen mit offnem Rachen. Iſt es der äußre Sinn, der ihn täuſcht? Sein innrer kindiſcher Sinn iſt es, weil

*) *Thom.* I. part. qu. 17. par. 4. art. 5. *Bonavent.* in I. d. 36. art. 3. q. 2. et in diſt. 2. d. 27. artic. 2. qu. 2.

er noch nicht geübt genug iſt, die Sache ſelbſt von dem, was ihr ähnlich iſt, zu unterſcheiden. Die Sinne betrügen auf vielerley Weiſe, ſagt man. Betrachtet man einen Körper durch ein rothgefärbtes Glas, ſo erſcheint er roth, und wenn er ſelbſt roth iſt, ſo macht er, daß wir das Glas für roth halten. Allein hier iſt der Sinn des Geſichts eben ſo wenig die Urſache der Täuſchung; bloß der innre Sinn iſt Schuld daran, der aus dem, was er ſieht, mehr ſchließt, als er in der That ſieht. Auch iſt der Irrthum nicht dem Verſtande beyzumeſſen. Denn wenn dieſer die Wahrheit nach ſeiner Beſtimmung in ihrem Innern, und nicht nach dem Aeußerlichen betrachtet, ſo erkennet er nichts als Wahrheit. Trifft er hingegen auf etwas, wozu er nicht beſtimmt iſt, dann wird der Menſch getäuſcht; denn er iſt nicht beſtimmt, die Wahrheit nach dem äußern Anſehen zu beurtheilen; mit dieſem Geſchäffte hat bloß die Phantaſie zu thun. Hieraus ergiebt ſich die Beantwortung der Frage, ob der Irrthum in der Sache ſelbſt, von der wir eine unrichtige Vorſtellung haben, oder in der Aehnlichkeit derſelben mit der Sache gegründet ſey. Hales antwortet, weder in der Sache, die uns vorgeſtellt wird, noch in der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit der Vorſtellung mit ihr, ſondern in der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit zugleich.

Ob das Falſche und Erdichtete in dem Wahren ſubſtantificirt ſey und beſtehe, war auch eine von den ſpitzfündigen Fragen der Zeit, die aber ſchon Auguſtin beantwortet hatte. Immer liegt Wahrheit beym Irrthume zum Grunde, und iſt und beſteht nur im Wahren. Der tragiſche Schauſpieler, der fremde Perſonen vorſtellt, würde kein falſcher und erdichteter Hector ſeyn, wofern er nicht ein wahrer Schauſpieler wäre, und ein gemal-

tes Pferd kein erdichtetes Pferd, wenn es kein wirkliches Gemälde wäre. Alſo ſubſiſtirt das Falſche immer im Wahren, wovon es das Gegentheil iſt; nicht als etwas, das für ſich ſelbſt beſteht, ſondern weil es, gleich dem Böſen, das eine Beraubung des Guten iſt, auch dem Wahren als eine Privation deſſelben entgegengeſetzt werden kann. In dem allen iſt viel richtige Einſicht in ontologiſche Wahrheiten; ſchade nur, daß dadurch über die Wahrheit Gottes, als eine innre Eigenſchaft ſeines Weſens, kein Licht verbreitet wird; denn Alexander verläßt dieſe göttliche Eigenſchaft, ohne eine deutliche und befriedigende Erklärung davon gegeben zu haben, und wendet ſich zur Betrachtung ſeiner metaphyſiſchen Güte, um zuförderſt über den abſtracten Begriff des Guten überhaupt; dann aber über die weſentliche Güte der Gottheit zu philoſophieren, aus welcher alles erſchaffene Gute herzuleiten iſt. *)

Zuerſt erklärt er ſeine Meinung, wie die Begriffe des Seyns, des Weſens, des Schönen und der Endurſache, als der Urſache aller Urſachen, der wirkenden, der formalen, der materialen und exemplariſchen ſich von einander unterſcheiden, oder mit einander übereinkommen. An ſich bezeichnen alle dieſe Begriffe Eine und dieſelbe Sache, und können alſo nur in der Vorſtellung von einander unterſchieden werden. Gut kann nichts ſeyn, was nicht iſt. Was demnach iſt, das iſt auch gut, in ſofern es begehrt wird, und ein Zweck, oder wegen der dadurch möglichen Folge eine Endurſache seyn kann. Was dem Weſen nach höchſtes

*) *Thom.* I. p. qu. 5. per 6. art. et qu. 6. p. 4. art. *Bonav.* in I. diſt. 1. dub. 13. lit. et artic. 2. qu. 2. et diſt. 17. p. 1. art. 1. qu. 1.); *Scot.* in diſt. 1. qu. 23. qu. unic. et in 3. diſt. 33. qu. unic.

Gut heißt, iſt in allen Arten des Guten einerley; was aber nur durch Theilnehmung an dieſem gut iſt, das iſt mannichfaltiger Verſchiedenheiten fähig. Was ohne Bedingung und Einſchränkung den Namen des Guten verdient, iſt nicht von ſich ſelbſt verſchieden. Eine andre Bewandniß hat es mit dem, was nur verhältnißweiſe gut iſt. Folglich kann auch dieſes nicht eben ſo gut ſeyn, als jenes.

Aber iſt wohl allen Menſchen ein Verlangen nach dem höchſten Gute, welches Gott iſt, eingepflanzt? Allerdings, antwortete Hales. Wir können uns in der Kenntniß und Wahl deſſelben irren; aber unſre Neigung geht immer auf die Vereinigung mit dem, was an ſich und ſeinem Weſen nach gut, oder das höchſte Gut iſt. Von dieſem ſtammet alles andre her, was wir gut nennen. Denn da Gott der Urheber und Schöpfer aller Dinge iſt; da er nach dem Propheten alles macht, was er will; die Güte aber ſeinem Willen weſentlich zugehöret: So muß nothwendig alles, was er gemacht hat, eine Wirkung ſeiner Güte ſeyn.

Gott iſt demnach das erſte, urſprüngliche und weſentliche Gut, und eben deswegen das höchſte Gut. Er heißt das höchſte Gut nur darum, weil er an ſich, und ohne Ableitung von einem andern gut iſt. Alles Erſchaffene iſt in ſeiner Maaße, in ſeiner Art, in ſeiner Ordnung gut. Dieß haben alle erſchaffene Dinge, in ſofern ſie gut heißen, mit einander gemein. Dadurch unterſcheiden ſie ſich von dem höchſten Gute, das unermeßlich und die Urſache alles endlichen und eingeſchränkten Guten ſowohl dem Maaße, als der Art und Ordnung nach iſt. Die Geſchöpfe ſind gut, in ſofern ſie durch ihn, als durch ihrem Schöpfer und Erhalter vom Guten, im Guten und zum Guten ſind; nicht durch in ihnen eigenthüm-

genthümliches Seyn und Weſen, ſondern dadurch, daß ſie an dem erſten und höchſten Gut in ihrem Maaße, in ihrer Art und Ordnung Theil nehmen, wie alles, was leuchtet, in dem Lichte und von dem Lichte der Sonne leuchtet und glänzet, weswegen es allein auch veränderlich iſt, da Gott als das weſentliche Gute keiner Veränderung unterworfen ſeyn kann. Wird die Frage aufgeworfen, ob denn das Gute die wirkende Urſache des Böſen ſeyn könne: So muß zuförderſt beſtimmt werden, von welcher Art des Böſen die Rede ſey; ob von **dem Böſen der Schuld**, oder von **dem Uebel der Strafe**.*) Von der erſten Art des Böſen iſt die wirkende Urſache weder das Unerſchaffne Gute, noch das Erſchaffene, in ſofern es gut iſt; aber wohl das Erſchaffene, in ſofern ihm das fehlt, was es haben ſollte. Was hingegen das Strafübel anbelangt: So kann Gott ohne Bedenken die Urſache deſſelben genannt werden, weil es zur Erhaltung und Herſtellung des Ganzen nöthig iſt. Gott läßt im Ganzen Böſes zu; aber nur zur ſtärkern Empfehlung des Guten und zu deſſen größern Nutzen. In ſich iſt das Böſe Unordnung, im Ganzen gehört es zur Ordnung, weil immer Strafe auf das Böſe folgt, und Gott auch Gutes aus demſelben hervorzubringen weiß. Das Ganze würde alſo ohne das Böſe nicht beſſer ſeyn, als es mit demjenigen iſt, was Gott zugelaſſen hat. Auch würde die Welt, worinnen alles gleich gut wäre, keinen Vorzug vor derjenigen haben, worinnen wir unzählbar verſchiedne Arten des Guten wahrnehmen; denn es würden unzählbare Arten der Dinge, die alle in ihrer Maaße,

*) *Thom.* 1. p. qu. 48. 49. p. t. *Bonav.* in I. diſt. 36. art. 3. qu. 1. Et in 2. d. 1. p. 2. art. 1. qu. 1. et d. 3. p. 2. art. 1. qu. 1. et diſt. 21. art. 1. qu. 2. *Scot.* in 2. diſt. 37. qu. unica.

Art und Ordnung gut ſind, darinnen mangeln, und der Welt würde eine Vollſtändigkeit fehlen, die einen Theil ihrer Vortrefflichkeit ausmacht. Auch würde daraus folgen, daß Gottes Macht eine nach keiner Ordnung wirkende Macht ſey. Das Böſe iſt ihm zuwider; aber nicht in dem Verſtande, daß es ihm ſelbſt ſchädlich ſeyn, und ſeine höchſte Vollkommenheit vermindern könnte. Indeß ſtreitet es durch ſeine Folgen wider die Abſichten und Wirkungen der Gottheit. Das Böſe der Schuld iſt dem Guten der Gnade, und das Uebel der Strafe dem Guten der Natur entgegen, indem jenes den Menſchen der Gnade beraubt; dieſes aber, aus weiſen und wohlthätigen Abſichten, das Gute der Natur vermindert. Was die Subſiſtenz des Böſen betrifft, ſo hat das Böſe dieſelbe nicht, als etwas, das vor ſich ſelbſt beſteht, ſondern in dem Guten, welches dadurch vermindert wird, weil es ſeiner Natur nach eine Beraubung, ein Mangel, und nicht bloß eine Abweſenheit eines zur abſichtlichen Vollkommenheit eines Dinges nöthigen Vorzuges iſt. Das moraliſche Böſe hat beſonders ſeinen Sitz in dem freyen Willen des Menſchen, als in ſeinem eigentlichen Subjecte. Wie ſehr dadurch auch das natürliche Gute im Menſchen verderbt werden kann: So kann doch die Abſolute Möglichkeit der Verbeſſerung dadurch nicht aufgehoben werden, wenn ſie gleich, der göttlichen Gerechtigkeit wegen, nicht zur Wirklichkeit gelangt. Die natürlichen Fähigkeiten und Kräfte werden dadurch in ihrer Maaße, in ihrer Art und Ordnung verderbt, ohne dieſe von dem Weſen wirklicher Dinge unzertrennliche Eigenſchaften völlig aufzuheben, ſo lange die Dinge ſelbſt nicht völlig zernichtet werden. Die Größe der Verderbniß, die das moraliſche Böſe darinnen anrichtet, richtet ſich nach der Beſchaffenheit der Sünden. Todſünden richten weit größere Zerrüttungen

gen an, als Erlaßſünden; denn durch dieſe wird der Menſch bloß mehr geſchwächt; jene hingegen ziehen den Tod des Sünders nach ſich.

Alles dieſes ſind nur Reſultate aus demjenigen, was Alexander über den Begriff des Guten überhaupt, über den Begriff des höchſten Gutes, welches Gott iſt, und über das davon abgeleitete theils metaphyſiſche, theils moraliſche Gute der Geſchöpfe philoſophirt. Die Gründe und Gegengründe, die Einwürfe dawider und die Auflöſungen derſelben alle anzuführen, erlaubt die Abſicht dieſer Betrachtungen nicht, die keine andre ſeyn kann, als eine Anleitung zur Bekanntſchaft mit den wichtigſten theologiſchen und philoſophiſchen Ideen dieſes Lehrers. Man wird ohne Mühe viele Gedanken darinnen finden, die Leibnitz in ſeiner Theodicee benutzt und nur von manchen unnützen Spitzfündigkeiten geläutert hat, welche, ſo zu reden, die Wolken waren, aus denen dieſe Lichtſtralen hervorſchoſſen, und hinter ſich einen reinern und hellern Himmel erwarten ließen.

Alexander kömmt nun auf das Vermögen und auf die Macht Gottes. *) Der Begrif dieſer Eigenſchaft iſt von endlichen Dingen entlehnt und auf Gott übergetragen. Da nun das Vermögen der Geſchöpfe endlich und unvollkommen iſt: So zweifelten Grübler unter den damaligen Philoſophen, ob demſelben auch im eigentlichen Verſtande ein Vermögen zugeeignet werden könne. Er behauptet es; aber unter der Vorausſetzung der Abſonderung aller Unvollkommenheit von dem Begriffe dieſer Eigenſchaft. Dabey iſt aber nicht aus der Acht zu

 laſſen,

*) *Thom.* I. p. quaeſt. 25. per 6. artic. *Bonav.* in I. d. 7. per tot. Scot. in I. diſt. qu. 7. diſt. 7. qu. unic. et diſt. 20. qu. unic. et d. 44. qu. unic. et in Quotlib. qu. 2. a. 4.

laſſen, daß, wenn Gott ein Können zugeſchrieben wird, ſolches nicht allezeit in einer und derſelben Bedeutung geſchehe, obgleich zwiſchen dieſen verſchiednen Bedeutungen immer eine gewiſſe Analogie ſtatt findet. Merkwürdig ihrer Subtilität wegen iſt die Frage, ob, wenn Gott Macht zugeſchrieben werde, mit dieſer Vorſtellung eine Beziehung auf das Erſchaffene verbunden ſey. Man weiß, daß die Theologen dieſe Eigenſchaft zu den relativiſchen zählen, wovon man ſich, ohne Geſchöpfe oder erſchaffene Weſen zu denken, keinen Begrif haben würde. Alexander macht hier einen Unterſchied zwiſchen einem wirklich erſchaffenen Weſen ens creatum in actu, und zwiſchen dem bloß möglichen Weſen, und hält dafür, daß, eigentlich und genau zu reden, nur dieß das Connotatum von dem Begriffe der göttlichen Macht ſey.

Die Scholaſtiker waren, ſeit Abälards Zeiten, ſehr in ihren Meinungen über die Frage getheilt, ob die Macht, oder ob die Erkenntniß und der Wille Gottes ſich weiter erſtrecke, und da kam es darauf an, die Art und Weiſe anzugeben, wie dieſe göttlichen Vollkommenheiten einander beſtimmten. Alexander betrachtete dieſe Thätigkeiten der göttlichen Natur, theils als innre, theils als äußere, und nach dieſer Diſtinction eignete er in Rückſicht auf jene dem Vermögen Gottes eine Art von Priorität vor der göttlichen Erkenntniß zu, in Abſicht auf dieſe aber behauptete er, daß die Macht ſich ſo weit nicht erſtrecke, als die Erkenntniß und der Wille der Gottheit.

Weil die göttliche Macht die höchſte Macht iſt, die ſich gedenken läßt, ſo werden nun die Eigenſchaften, conditiones, derſelben und die Fragen unterſuchet, die dahin gezogen zu werden pflegten. Die erſte iſt die Univerſalität derſelben. Nach dieſer Eigenſchaft iſt Gott

allmäch=

allmächtig, ungeachtet bald von ihm behauptet wird, daß er alles vermöge; bald aber, daß er vieles nicht vermöge. Die menſchliche Sprache hat die Unvollkommenheit, daß ſie mit ihren Worten und Formeln nicht immer einerley feſtſtehenden Begrif verbindet. Wird demnach von Gott zuweilen geſagt, daß er etwas nicht könne: So geſchieht dieß unbeſchadet der Wahrheit, daß er allmächtig iſt. Denn er iſt ſo mächtig, daß er in der That und durch ſich ſelbſt nur das vermag, was nicht ohne die vollkommenſte Macht zur Wirklichkeit kommen kann; daß er hingegen, uneigentlich zu reden, in Rückſicht auf das, was er thut, zuläßt, oder ordnet, dasjenige nicht vermag, was eine eigentliche Schwäche oder Ohnmacht anzeigen würde. Allmächtig heißt er demnach; weil er alles vermag, zu deſſen Bewirkung Macht gehört. Weil nun dieſe unendliche Macht darinnen beſteht, daß er das, was nicht iſt, zur Wirklichkeit bringen kann: So haben dieſe Eigenſchaft alle Perſonen in dem einigen höchſten Weſen mit einander gemein, und das Vermögen, einen Sohn zu zeugen, oder das Weſen der Gottheit einem andern mitzutheilen gehöret nicht zum Begriffe der Allmacht. Dieſe Eigenſchaft iſt ein Gott eigenthümlicher und von ſeinem Weſen unzertrennlicher Vorzug; doch kann ſie im uneigentlichen Verſtande, in ſo fern allein durch ſie Wunder geſchehen können, auch der Creatur und beſonders Chriſto nach ſeiner menſchlichen Natur beygelegt werden.

Die zweyte Eigenſchaft der Allmacht iſt die Unermeßlichkeit. Einige behaupteten eine Einſchränkung derſelben durch die Anwendung derſelben, (actum;) durch ſeinen Willen, durch ſeine Güte, durch ſein Vorherwiſſen, durch ſeine Gerechtigkeit und durch ſeine Vernunft. Alexander läugnet, daß alle dieſe Eigenſchaften

ten als Grenzen ſeiner Macht angeſehen werden könnten, und die Unendlichkeit ſeiner Macht aufhüben. Nach ſeinem Urtheile würde, wenn nicht dieſe Eigenſchaften in der höchſten und vollkommenſten Vereinigung mit einander ſtünden, gerade das Gegentheil der Unermeßlichkeit ſeines Vermögens, oder die Endlichkeit deſſelben daraus geſchloſſen werden können. So würde zum Exempel die Macht Gottes endlich ſeyn, wofern ſie in ihrer Anwendung, ſich ſo zu ſagen, auf einmal ganz erſchöpfte, alles auf einmal und zugleich hervorbrächte, was nach und nach und in einer gewiſſen Ordnung durch dieſelbe zur Wirklichkeit kommen kann. Eben dieß würde auch folgen, wenn die Ausübung ſeiner Macht nicht von ſeiner Gerechtigkeit, von ſeiner Weisheit und von ſeiner Güte begleitet würde. Nach dieſer Regel müſſen alle Redensarten erklärt und beſtimmt werden, nach denen behauptet wird, daß es Gott nach dieſen Eigenſchaften entweder thun, oder nicht thun könne. Sagt man zum Exempel: Gott könne nichts thun, als was recht und gut iſt: So braucht man das Verbum der gegenwärtigen Zeit entweder in einem unbeſtimmten, oder in einem beſtimmten Sinne, und ſo ſagt man entweder damit, daß Gott nichts könne, als was recht und gut ſeyn würde, wenn ers thäte, oder man ſagt damit, daß er nichts thun könne, als was itzt recht und gut iſt. Der erſte Satz iſt wahr; der zweyte iſt falſch. Auf ſolche Weiſe kann man ſich vor allen falſchen Vorſtellungen von der Unendlichkeit der göttlichen Macht ſichern.

Die dritte Eigenſchaft der göttlichen Allmacht iſt die **Vollkommenheit**. Dieſer zu Folge iſt immer das Beſte das Object ſeines unendlichen Vermögens. Dieſer Vorzug veranlaßte verſchiedne Aufgaben und Fragen: Kann Gott überhaupt und insgemein die Dinge beſſer machen,

machen, als ſie ſind? Kann er ſie auf eine beßre Art machen, als geſchieht? Konnte er die Erlöſung des menſchlichen Geſchlechtes auf eine beſſere und vollkommnere Weiſe veranſtalten? Konnte er den erſten Menſchen Adam; konnte er Chriſtum nach ſeiner menſchlichen Natur; konnte er die Jungfrau Maria als ein reines Geſchöpf; (Alexander behauptete, als ein Franciſcaner, die Unſündlichkeit derſelben;) konnte er die ganze Welt beſſer machen, als alle dieſe Objecte der Allmacht wirklich ſind? Lauter Fragen, worüber, wegen der Unbeſtimmtheit der Worte **beſſer** und **vollkommner** viel geſtritten werden konnte, man mochte ſie bejahen oder verneinen. Alexander antwortet, daß, wenn das Erſchaffene nicht beſſer iſt, oder wird, als es iſt und wird, der Grund davon nicht in der Einſchränkung der göttlichen Macht, ſondern in der weſentlichen Einſchränkung und Unfähigkeit der Creatur, an ſich, oder in der Verbindung mit einander liege. Was beſonders die Frage betrifft, ob die Welt, die Gott geſchaffen hat, die beſte ſey, die er ſchaffen kann, oder ob er eine beſſere ſchaffen könne: So antwortet er bejahender Weiſe, wenn die Rede von dieſer oder jener ganzen Welt ſey, verneinender Weiſe hingegen, wenn unter der Welt der Innbegrif aller wirklichen Dinge an allen Orten und in allen Zeiten ihrer Dauer verſtanden werde; gerade ſo, wie Leibnitz und Wolf in den neuern Zeiten behaupteten, daß Gott die beſte Welt erſchaffen habe. Nur ſetzte der alte Scholaſtiker die ausdrückliche Einſchränkung hinzu, daß der Unterſchied zwiſchen der beſten Welt, und zwiſchen Gott, als dem beſten und vollkommenſten Weſen immer unendlich bleibe, und jene nie in dem Verſtande die beſte ſey, noch werden könne, in welchem Gott das allerbeſte Weſen iſt.

Mit dieſen Unterſuchungen verbindet Alexander die Fragen, ob Gott, was er gekonnt hat, allezeit vermöge; was ihm möglich oder unmöglich; was ſchlechterdings möglich oder unmöglich iſt; ob er das vermöge, was wider die Natur iſt; ob die Wunder wider die Natur ſind; ob in den Geſchöpfen ein Grund zu Wundern ſey; was übernatürlich, widernatürlich und außernatürlich heiße; ob das höchſte Weſen Widerſprüche wahr machen könne; ob es zufälliger Weiſe etwas Unmögliches thun könne? Gott kann immer das, was er gekonnt hat, in ſo fern er der ewige und unveränderliche Grund davon iſt und bleibt. Noch hatte man von dem Möglichen und Unmöglichen nicht die Begriffe und Eintheilungen, welche unſre Philoſophie davon hat. Indeß erhellet doch aus Alexanders Antwort, daß er das als möglich dachte, was entweder von allem innern und äußern Widerſpruche, oder wo nicht von dieſem, aber doch von jenem frey, und deswegen bedingter oder unbedingter Weiſe möglich iſt; unmöglich hingegen, was entweder eines innern, oder eines äußern Widerſpruches wegen keiner Wirklichkeit fähig geachtet werden kann. Daß Gott thun könne, was wider die Natur iſt, das leidet keinen Zweifel, wenn unter dem Widernatürlichen das verſtanden wird, was nicht mit dem ordentlichen und gewöhnlichen Laufe der Natur überein kömmt; nicht allein darum, weil die Natur immer in der Gewalt Gottes und ſo eingerichtet iſt, daß ſie ihm gehorchen muß, ſondern auch darum, weil uns viele Kräfte der Natur unbekannt ſind; weil wir ſie nicht alle, und auch nicht immer damit wirken ſehen. Was die Wunder betrifft, ſo ſind dieſelben von verſchiedner Art. Einige ſind Wirkungen, die zwar, an ſich ſelbſt betrachtet, durch ihre Kraft möglich ſind, aber nicht in Anſehung ihrer Art und Weiſe. Andre ſind Wirkungen, wozu in der Na-

tur zwar eine Fähigkeit, aber keine zureichende Kraft vorhanden iſt. Andre aber ſind ſolche Erfolge, wozu die Natur weder ein zureichendes Vermögen, noch auch einige Fähigkeit oder Anlage hat. Was über die Natur iſt, das hat ſeines Gleichen weder in der Natur noch in dem Vermögen derſelben. Von dieſer Art iſt das Wunder der Geburt eines Sohnes von einer Jungfrau; denn hier fehlt der natürliche Grund, der Grund der Erzeugung, ratio naturalis, wie er ſagt, und ratio ſeminalis. Was wider die Natur iſt, das geht von dem ordentlichen Laufe derſelben ab, erfolgt aber doch auf eine ihren Geſetzen gemäße Weiſe. Das Außernatürliche, quod praeter naturam fit, geſchieht zwar auf eine der Ordnung der Natur ähnliche Art: aber nicht auf eine derſelben gemäße Weiſe ihrer Wirkung. Alles dieß kann durch die Allmacht geſchehen; aber nicht das, was ſich ſelbſt widerſpricht. Gott kann nicht machen, daß etwas zugleich ſey, und nicht ſey; denn dieß ſtehet im Widerſpruche mit ſeiner Wahrheit und Güte und ſelbſt mit der Majeſtät ſeiner Allmacht, ob es gleich ohne Beleidigung der Frömmigkeit geſchehen kann, daß jemand behauptet, der Macht Gottes ſeys möglich auch das, was zufälliger Weiſe unmöglich iſt, zur Wirklichkeit zu bringen.

Von dieſer unendlichen Macht nun entſpringt alles Vermögen, Veränderungen anzunehmen, alles Vermögen, Veränderungen hervorzubringen, in ſo fern es nicht Veränderungen ſind, aus denen eine moraliſche Verſchlimmerung entſpringt, das Vermögen über andre zu herrſchen, wenn auch die Knechtſchaft als eine Folge der Sünde betrachtet wird, beſonders aber die Herrſchaft der Menſchen über die Thiere. Hiebey machet er die ſonderbare Anmerkung und Einſchränkung, daß der Menſch über

über die Thiere herrſche, in ſo fern ſie ihn ſcheuen und fliehen, wenn ſie ihn anſichtig werden; nicht aber, weil er ſie regiert, oder für ihre Erhaltung ſorgt; denn dieſes ſey das Geſchäfft, das Gott den Engeln aufgetragen habe; denen ſie in dieſer Abſicht nach Gott alles zu danken hätten. Beyläufig werden noch die Fragen beantwortet, theils ob man Körpern über Körper eine Herrſchaft zueignen könne; theils ob überhaupt der geiſtlichen Subſtanz jede körperliche unterworfen ſey. Jene wird verneinet; dieſe wird in ſo fern bejahet, als Engel oder böſe Geiſter auf den Menſchen nach göttlicher Zulaſſung oder Mittheilung der dazu nöthigen Kraft wirken können, indem Chriſto allein im allerweiteſten Verſtande alle Dinge unterworfen ſind. *)

Von der göttlichen Erkenntniß aller Dinge.

Auf die Lehre von der Allmacht Gottes folgt die Unterſuchung ſeiner Erkenntniß. Die erſte Frage iſt, was wir uns in Gott unter dem Namen der Erkenntniß denken ſollen. Darüber werden viele Meinungen angeführt, die einander entweder widerſprechen, oder nur unter gewiſſen weitern Einſchränkungen wahr und richtig ſind. **) Nach Alexandern iſt die Erkenntniß Gottes ſein Weſen ſelbſt, den Dingen, welche erkannt und vorgeſtellt werden können, aſſimilirt, in Abſicht auf erſchaffene Dinge als ein Habitus, in Rückſicht auf ſich ſelbſt als ein Actus betrachtet. Gott erkennt aber alle Dinge durch ſich und in ſich. Denn erkennte Gott dieſelben durch etwas anders, als durch ſich, ſo wäre der Grund ſeiner Erkennt-

*) *Thom. Bonav.* et *Scot.* ut ſupr.

**) Thom. I. p. q. 14. per 16. artic. *Bonav.* in I. d. 35. 36. 39. Scot. in prolog. qu. 3. collater. et d. 38. qu. unic. et in 3. d. 8. qu. unic.

Erkenntniß eine Vollkommenheit außer ihm; er wäre nicht das höchſt vollkommne Weſen, das keinem andern Weſen etwas zu danken hat.

Bey uns müſſen ſich viele Dinge vereinigen, damit unſer Verſtand zu Erkenntniſſen gelange. Bey Gott iſt nur Eins, wodurch er alles erkennet; das iſt er ſelbſt, und er ſelbſt, durch den er alles erkennt, iſt nur Einer. Daher iſt die Frage leicht entſchieden, ob er alle erſchaffene Dinge aus dem Urbilde, oder Exemplar, nach welchem ſie geſchaffen ſind, erkenne. Verſteht man unter den Urbildern derſelben etwas, was von dem Verſtande Gottes unterſchieden und außer ihm iſt: So iſt die Frage zu verneinen; denn er erkennet alles in ſich ſelbſt. Er ſieht alle erſchaffene Dinge in den Ideen, die er von Ewigkeit her von ihnen hat; die alſo ſein Weſen ſind, oder ſich nicht davon trennen laſſen. Die Gegenſtände der göttlichen Erkenntniß ſind alle exiſtirende und nicht exiſtirende Dinge ſowohl in ihrer eigentlichen Natur, als in ihrer eigentlichen Urſache, weswegen ſeine Erkenntniß nicht bloß auf das Wirkliche eingeſchränkt werden darf, ſondern ſich auch über das Mögliche erſtreckt; ferner das Unendliche ſowohl als das Endliche in Abſicht auf die Zählbarkeit des einen und des andern; denn er erkennet alles durch ſich, als durch die Urſache alles deſſen, was iſt und ſeyn kann, und in ſo fern er als Urſache unendlich iſt, muß auch ſeine Erkenntniß unendlich ſeyn; noch weiter alles Gute an ſich, ohne Rückſicht auf deſſen Exiſtenz oder Nichtexiſtenz, als eines Objects, das ſeines Wohlgefallens würdig iſt, und ſo auch alles Böſe, als verabſcheuungswerth; das Nothwendige und das Zufällige, aus dem Nothwendigen. Er erkennet nicht allein die Sache ſelbſt, ſondern auch das, was davon durch Sätze ausgedrückt werden kann;

aber nicht durch den Ausdruck, ſondern in ihrer Urſache; alle einzelne Dinge; alle einander entgegengeſetzten Dinge, aber mit Ausſchließung aller Folge; denn er erkennt alles zugleich und auf einmal, und da iſt Gott nach ſeinem Weſen die Vernunft, die Idee, das Urbild aller Dinge, und die Weisheit aller Scibilien, durch welche Worte Eins und Daſſelbe bezeichnet, aber bloß durch die Verſchiedenheit der Vorſtellung als von einander verſchieden gedacht wird.

Die Erkenntniß, die Gott hat, iſt nur Eine, weil er nur Einer iſt; es gehören aber dazu viele und mannigfaltige Ideen, weil es ſo viele und mannigfaltige Dinge giebt, die darinnen vorgeſtellt werden. Auch giebt es mehrere Ideen und Gründe, weil es viele Formen und Endzwecke derſelben giebt, die von Gott erkannt werden, ohne daß der Grund dieſer Erkenntniß außer ihm und in den Creaturen liegt. Ob es nun gleich wahr iſt, daß in Gott die Erkenntniß aller Dinge iſt, weil er die Urſache aller Dinge iſt, und eben deswegen geſagt werden kann, daß ſie in Gott ſind: So kann doch daraus nicht gefolgert werden, daß ſie alle in dem göttlichen Weſen ſind; denn in ſo fern ſein Weſen, als die Urſache, gedacht wird, ſo denkt man einen Begrif, der in der Beziehung auf Creaturen ſteht; der Begrif des Weſens aber iſt eine Vorſtellung, die ohne alle Beziehung auf Geſchöpfe gedacht wird. Darum kann wohl uneigentlicher Weiſe von Gott, als der Urſache alles Erſchaffenen geſagt werden, daß alle Dinge in ihm ſind; aber nicht, daß ſie in ſeinem Weſen ſind. So behutſam waren die Scholaſtiker in der Erklärung aller Sätze, die ſie vortrugen; ſo ſorgfältig, alle Zweydeutigkeiten zu vermeiden oder aufzuheben!

Da auch das Böſe ein Gegenſtand der Erkenntniß Gottes iſt, ſo könnte die Frage entſtehn, wie Gott daſſelbe erkenne, da er es nicht aus ſich erkennen kann, indem es nicht in ihm beſteht. Alexander antwortet, er kenne es nicht aus einer Aehnlichkeit deſſelben mit ſich ſelbſt, ſondern aus der Unähnlichkeit deſſelben mit dem von ihm erkannten Guten. Er erkennt das Böſe, wie der Künſtler die Fehler ſeines Werkes kennet, die nicht von ihm herkommen.

Gott erkennet alles **gegenwärtiger Weiſe**, praeſentialiter, weil ihm die Gründe aller vergangnen und zukünftigen Dinge allezeit gegenwärtig ſind.

Gott erkennet alles **auf einmal**; denn er ſieht alles in ſich ſelbſt, und weil er ſich auf einmal ganz erkennt, ſo muß er auch in ſich ſelbſt alle Dinge ganz und auf einmal erkennen.

Die Erkenntniß des höchſten Weſens iſt keiner Vermehrung und Verminderung fähig; aber die von Gott erkannten Dinge können immer Mehrere werden.

Da nun dieſe Erkenntniß weder einer Zunahme noch Abnahme fähig iſt, ſo folget daraus, daß dieſelbe unwandelbar ſey. Die Dinge, die er erkennt, ſind wandelbar; aber da er mit ſeinem unbetrüglichen Verſtande ſie mit allen ihren wirklichen und möglichen Veränderungen kennet, ſo kennet er ſie auch auf eine unveränderliche Weiſe, oder mit **unveränderlicher Erkenntniß**.

Zu dieſer gehört ſeine Vorhererkenntniß aller Dinge. *)

Von dem göttlichen

Ob dieſelbe ewig, oder

*) *Thom.* I. qu. 22. art. 4. et qu. 23. art. 1. 3. 5. 6. et 2. 2. q. 17. art. 6. *Bonavent.* in I. diſt. 38. et d. 39. art. 1. q. 3. Scot. in I. diſt. 41. qu. unic.

Vorherwiſſen aller Dinge. oder nicht ewig, ſondern mit der Zeit und Exiſtenz der endlichen Dinge anfange; wie ſie zukünftig zu ſeyn, wieder aufhöre, und aus Vorherwiſſenheit wieder Erkenntniß werde, darüber wurde unter den ſcholaſtiſchen Theologen geſtritten. Einige behaupteten die Ewigkeit derſelben, weil in Gott nichts ſeyn könne, als was ewig iſt, und weder anfängt noch aufhört; weil auch, wenn ſeine Erkenntniß des Zukünftigen mit der Zeit anhübe, das, was darinnen geſchieht und geſchehen wird, die Urſache der Vorherſehung aller Dinge in Gott ſeyn würde, welches mit dem Begriffe von ſeiner Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit nicht beſtehen kann. Andre behaupteten das Gegentheil, weil ſie die göttliche Vorhererkenntniß aller Dinge mehr für eine äußere Relation Gottes gegen ſeine Geſchöpfe, als für eine innere Eigenſchaft ſeines Weſens gehalten wiſſen wollten. Zwiſchen dieſen einander entgegengeſetzten Behauptungen ſuchte **Alexander** eine mittlere Meinung ausfündig zu machen. Sie veranlaßte bey ihm den Begrif einer ganz neuen Art von Ewigkeit; einer Dauer nämlich, die keinen Anfang hat, die aber ein Ende nimmt. Durch dieſen dem Anſcheine nach zwar neuen aber auch unerweislichen Begrif glaubte er beyde Behauptungen mit einander vereinigen zu können. Die Vorhererkenntniß der künftigen Dinge iſt ewig; fängt nicht erſt mit der Zeit an, nimmt aber, wie die Dinge aufhören, zukünftig zu ſeyn, ein Ende. Wie eine Münze anfängt und aufhört, einen Werth zu haben, ohne einige Veränderung ihrer ſelbſt: So verhält es ſich, wie er meint, auch mit der göttlichen Vorhererkenntniß zukünftiger Dinge. In ſofern ſie eine Erkenntniß oder eine Vorſtellung der Dinge iſt, muß ſie für ewig gehalten werden, in ſofern hat ſie weder Anfang noch Ende. In ſofern aber die **Relationen des Vorher** und des

Zukünfti-

Zukünftigen zugleich und in Einer Verbindung mit ihr gedacht werden, iſt ſie ewig a parte ante, hat ſie keinen Anfang, höret aber auf, wie die Dinge ſelbſt aufhören zukünftig zu ſeyn. Scharfſinn iſt unſtreitig in dieſen Gedanken; aber was ſcharfſinnig iſt, iſt darum nicht auch richtig. Wenn von Gott geſagt wird, daß er Dinge vorher ſehe; vorher, das iſt, vor ihrem Daſeyn: So wird dadurch nicht mehr noch weniger angezeigt, als daß er alle Dinge kenne, wie ſie, und was ſie in Anſehung ihrer Exiſtenz ſind, als möglich, zum Daſeyn zu einer gewiſſen Zeit beſtimmt; zu einer andern Zeit aber nicht bloß möglich, ſondern wirklich und hervorgebracht. Wir theilen dieſe Vorſtellung, die in Gott nur Eine und keiner Folge darinnen auf einander fähig iſt, in verſchiedne Vorſtellungen, weil wir jene nicht auf einmal ſo diſtinct erkennen, als ſie Gott erkennt, und ſtellen uns, was bloß eine Beziehung der Dinge auf Gott iſt, als eine Beziehung Gottes auf dieſelben vor, und ſo verwechſeln wir unſre eingeſchränkte Erkenntniß mit der uneingeſchränkten Erkenntniß, die Gott hat.

Nach unſrer Vorſtellung giebt es in Gott eine Vorhererkenntniß der zukünftigen Dinge; aber iſt dieſelbe die Urſache des Zukünftigen? Alexander bejahet dieſe Frage, wenn ſie als eine mit Wohlgefallen verbundne Erkenntniß betrachtet wird, um dem Vorwurfe auszuweichen, daß, wofern ſie die Urſache des Zukünftigen ſey, Gott auch der Urheber des Böſen ſeyn müſſe. Die entgegengeſetzte Frage, ob denn das Zukünftige die Urſache der göttlichen Vorherwiſſenheit ſey, wird verneinet, weil in Gott nichts iſt, als was ewig iſt, und deswegen keine Urſache ſeines Daſeyns außer ſich hat. Die ſo ſchwere Frage, ob die Dinge durch die göttliche Vorher-

erkenntniß nothwendig werden, beantwortet er mit einer Diſtinction der Nothwendigkeit, in eine unbedingte, und eine bedingte Nothwendigkeit. Gott iſt mit ſeiner Vorhererkenntniß die Urſache weder der einen noch der andern. Der Grund iſt allezeit objectiviſch. Weiß Gott vorher, ſagt er mit Anſelmen von Canterbury, daß ich nicht gezwungen, ſondern aus freyem Willen ſündigen werde, weil er vorher weiß, daß meinen Willen nichts zwingen noch hindern wird, anders zu ſeyn, als er ſeyn wird: So wird ja dadurch meine Verſündigung nicht nothwendig; denn er hat vorher geſehn, daß ſie nicht nothwendig, ſondern freywillig ſeyn werde. Erfolgt ſie, ſo iſt ſie zwar nothwendig in Rückſicht auf den Erfolg; denn was iſt, das kann, in ſofern es iſt, nicht zugleich auch nicht ſeyn. Allein dieſe Nothwendigkeit iſt nicht ſchlechthin und an ſich, oder durch Gott, ſondern durch ihre vorausgehende Bedingung meines eignen und freyen Willens nothwendig. Haben die neuern Theologen eine andre oder beſſere Auflöſung dieſer ſchweren Frage gegeben? Können ſie eine beſſere geben?

Hieraus erhellet denn, daß die göttliche Vorherſehung die Freyheit des menſchlichen Willens nicht aufhebe; daß vielmehr dieſe gar wohl mit derſelben beſtehen könne. Beſteht die Freyheit in dem Daſeyn der Möglichkeit bey dem Menſchen, dasjenige nicht zu thun, zu der Zeit, da ers thut, und wird durch das Vorherwiſſen desjenigen, was wirklich geſchieht, die Möglichkeit des Gegentheils nicht aufgehoben: So iſt offenbar, daß daſſelbe die Freyheit des Willens weder einſchränke noch aufhebe. Was eine freye Handlung, deren Gegentheil zur Zeit, da ſie geſchieht, dem Willen möglich iſt, ſeyn wird, oder iſt, das erkennet Gott auch dafür; er erkennt ſie nicht als eine Handlung, deren

Gegen-

Gegentheil dann, wenn ſie geſchieht, nicht auch hätte geſchehen können.

Die göttliche Vorhererkenntniß aller Dinge iſt unbetrüglich und unveränderlich. Zwar wurde auch dieſe unſtreitige Lehre durch mancherley Sophiſtereyen beſtritten; allein der Ungrund derſelben war leicht zu entblößen. Gott kennt dieß oder jenes zufällige Ding vorher: gleichwohl iſt es möglich, daß es nicht zur Wirklichkeit komme; Geſetzt alſo, daß dieß nicht geſchehe; es iſt vorher erkannt worden und wird doch nicht geſchehen; folglich irrt ſich die göttliche Vorherwiſſenheit. Wer ſieht nicht, daß aus dem geſetzten Falle nicht folget, daß ſich Gott in ſeiner Vorhererkenntniß irre, ſondern, daß das, was als vorhergeſehen angenommen wird, nicht als vorhergeſehen angenommen worden ſeyn ſollte. Die Vorherſehung Gottes iſt allezeit in der Ordnung und Beziehung auf das Zukünftige zu denken. Wird eine von den Relativen weggenommen: So fällt auch die andre hinweg. Wenn etwas nicht zukünftig iſt, ſo kann es nicht vorher erkannt ſeyn. Weiß iſt nicht zu gleicher Zeit auch ſchwarz; denn wäre es ſchwarz, ſo wäre es nicht weiß. Daraus folget denn auch, daß die Vorhererkenntniß Gottes nicht veränderlich ſey, ob ſie gleich eine Vorherſehung veränderlicher Dinge iſt. Hieraus muß die Collateralfrage: Ob Gott eine Erkenntniß haben könne, die er niemals gehabt hat, beantwortet werden. Wird die Frage bejaht, welches geſchehen muß, wenn der Satz paradox ſeyn ſoll, und etwas Paradoxes ſollte damit behauptet werden: So wird behauptet, Gott könne eine Erkenntniß haben, die er nie gehabt hat; ein Satz, der, wenn alle Worte in ihrer beſtimmten Bedeutung genommen werden, den offenbarſten Widerſpruch enthält. Soll er gleichwohl keinen

Widerſpruch enthalten: So muß er eine Einſchränkung erhalten; es muß eine verſchwiegne Bedingung hinzugedacht werden: Gott könnte eine Erkenntniß haben, die er niemals haben könnte, wenn er eine haben könnte, und wenn die Antwort ſo gegeben wird: So iſt die Bejahung nur ſcheinbar, und im Grunde eine Verneinung. Sie ſagt nicht mehr und nicht weniger, als daß Gott keine andre Erkenntniß habe, als die, die er allezeit gehabt hat, und haben wird; eine vollkommne Erkenntniß aller Dinge, und ihrer Natur, ihrer Beſchaffenheit und ihrer Veränderungen nach Zeit und Ort und andern Umſtänden.

Mit der Lehre von der göttlichen Erkenntniß und Vorhererkenntniß aller Dinge ſteht die Lehre von ſeiner Diſpoſition oder Anordnung aller Geſchöpfe in der genaueſten Verbindung. *) Nach der ariſtoteliſchen Methode wurde zuerſt die Frage entſchieden, ob es in Gott eine ſolche Diſpoſition oder Anordnung aller Dinge gebe. Weil Menſchen, wenn ſie etwas ordnen oder einrichten wollen, erſt mit ſich, oder mit andern zu Rathe gehen, wie ſie eine Sache ordnen oder einrichten wollen, welches Folge in ihren Gedanken, und zugleich Unwiſſenheit vorausſetzt: So läugneten einige aus eben dieſem Grunde, daß es eine Diſpoſition oder Anordnung der zur Welt gehörigen Dinge gebe. Alexander räumet ein, daß die Art der Anordnung, die in Menſchen ſtatt hat, in Gott nicht ſtatt haben könne; denn er geht im eigentlichen Verſtande nicht zu Rathe; es giebt auch in ihm keine Folge von Gedanken auf einander, ob er gleich erkennet, wie die Dinge, die er zur Wirklichkeit kommen laſſen will, auf einander folgen können, und folgen ſollen. Man muß demnach

*) *Thom.* I. p. q. 22. et 23. p. tot. *Bonav.* in I. di. 38. 40. 41. et 46. *Scot.* in I. diſt. 40. 41. 47.

demnach ſich von ſeiner Diſpoſition oder Anordnung der Dinge einen andern Begriff machen, als von der menſchlichen. Folglich muß erkläret werden, worinnen ſie beſtehe. Lombard hatte dieſelbe durch eine Vorherſehung der Dinge erklärt, die gemacht werden ſollten; andre beſchrieben ſie als eine Erkenntniß der gemachten Dinge vor ihrer Hervorbringung. Alexander iſt mit dieſer Erklärung nicht zufrieden. Sie ſcheinen ihm nicht vollſtändig und beſtimmt genug zu ſeyn. Er beſchreibt ſie als eine Vorhererkenntniß der Dinge, welche werden ſollen, mit der Abſicht verbunden, daß ſie werden ſollen. Seiner Meinung nach iſt dieſelbe von der Weisheit dadurch unterſchieden, daß dieſe eine Vorhererkenntniß deſſen iſt, was werth iſt, gemacht zu werden; jene hingegen eine Vorhererkenntniß deſſen, was gemacht werden ſoll. Damit beruhiget er ſich, ungeachtet dieſe Erklärung eben ſo fehlerhaft zu ſeyn ſcheint, als die übrigen Erklärungen, weil ſie eigentlich nicht ſowohl eine Erkenntniß deſſen, was werth iſt, gemacht zu werden, oder gemacht werden ſoll, als vielmehr eine Erkenntniß der Art und Weiſe iſt, wie Dinge in ihrer Entſtehung und Folge neben einander und auf einander zuſammengeſtellet werden müſſen, damit ſie ein den göttlichen Vollkommenheiten anſtändiges Werk ſeyn mögen.

Ob es auch eine göttliche Anordnung der Uebel gebe, darauf wird mit Unterſchied geantwortet; das Uebel der Sünde hat ſeinen Grund nicht in der göttlichen Diſpoſition oder Einrichtung der Dinge, ob er daſſelbe gleich in Ordnung bringt; das Uebel der Strafe hingegen, welches ſich auf jenes bezieht, beſchließet und verordnet er; eben darum, weil er ein Gott der Ordnung iſt.

Iſt die göttliche Einrichtung der Dinge ewig, oder temporell? Ewig in Abſicht ihres Grundes, der Gott

 ſelbſt

ſelbſt iſt; denn der Verſtand und der Wille Gottes, worinnen ſie gegründet iſt, ſind ewig. In Rückſicht auf die Dinge, welche Gott einrichtet und anordnet, hebt ſie mit der Zeit an, weil dieſelben der Zeit unterworfen ſind und in der Zeit geſchehen, oder geſchehen ſollen.

Wie ordnet Gott alle Dinge? Die Antwort iſt aus der Schrift: **Nach Zahl, Maaß und Gewicht.**

Aber ſind Zahl, Maaß und Gewicht etwas Unerſchaffenes, oder etwas **Erſchaffenes**? Die Vorſtellung, welche Gott davon hat, iſt etwas Unerſchaffenes, und darum ewig; als die Form, welche ſie den Dingen geben, ſind ſie etwas Erſchaffenes.

Sind auch geiſtliche Subſtanzen nach **Maaß, Zahl und Gewicht** geordnet? Nicht im eigentlichen Verſtande dieſer Worte; denn geiſtliche Subſtanzen haben keine Quantität; aber wohl in uneigentlicher Bedeutung. Denn die Kraft derſelben kann gemeſſen; ihre Vorzüge und Eigenſchaften können gezählt werden; auch iſt das, was der Menſch begehrt oder verabſcheuet, ſeinem Werthe nach wichtiger oder unwichtiger, und darnach wird die Zuneigung dagegen, oder die Abneigung dafür abgewogen. Die Beantwortung der Frage iſt aus dem Auguguſtin genommen.

Sind **Maaß, Zahl und Gewicht Subſtanzen oder Accidentien**? Sie ſind keine Subſtanzen, ſondern **Subſtantialia**; Beſtimmungen der Subſtanz, und ſo verſchieden, daß das **Maaß** ihr abſolutes Seyn beſtimmt, oder der Subſtanz das giebt, was ſie iſt; da die Zahl jedes zu einem von andern Dingen unterſchiednen Dinge macht; das Gewicht hingegen die Ordnung beſtimmt, worinnen ſie gegen einander beſtehen und mit einander übereinkommen.

Die

Die Lehre von der göttlichen Anordnung aller Dinge führt natürlich zur Lehre von der Vorſehung. *) Zuförderſt wird das Daſeyn derſelben wider diejenigen feſtgeſetzt, welche dieſelbe läugnen. Man kennt die Einwendungen, die wider die Exiſtenz derſelben zu allen Zeiten gemacht, und ſelbſt mit Stellen der Schrift unterſtützt worden ſind. Die anſcheinende Unordnung und Verwirrung der Dinge in der Welt; die moraliſche Zerrüttung in den freyen Geſchöpfen, und die ungleichen Schickſale der Guten und der Böſen ſind die vornehmſten und gewöhnlichſten Einwürfe, welche zur Verläugnung der Providenz zu berechtigen ſcheinen. Alexander geſteht zu, daß wenn man ſein Augenmerk bloß auf die Menge des Böſen in der Welt richte, man leicht auf die Gedanken fallen könne, daß keine Vorſehung ſey. Demungeachtet ſey es Pflicht, zu glauben, daß nichts ohne Gottes Regierung geſchehe; daß er vielmehr alles zum Beſten lenke und ordne, ob wir gleich zu ſeinen verborgnen Urtheilen keinen Zutritt haben. Dieſen Satz behauptet er, und widerlegt die Einwendungen dagegen auf die allen Scholaſtikern und aus vielen vorhergehenden Betrachtungen ſchon bekannte gewöhnliche Weiſe.

Von der Vorſehung.

In der Beſchreibung der Vorſehung waren nicht alle Theologen gleicher Meinung. **) Einige beſchrieben ſie als eine alle endlichen Dinge regierende Weisheit, und rechneten ſie bloß zum Verſtande Gottes. Andre zogen ſie zum Willen, und erklärten ſie für die Güte deſſelben, die ſich mit der Regierung

*) *Thom.* I. p. q. 22. per 4. artic. *Bonav.* in 2. d. art. 1. qu. 1. *Scot.* ibid. et in Quotlib. q. 15. et 25.

**) Thom. I. p. 22. q. per IV. art. Bonav. in II. d. 25. ar. 1. q. 1. Scot. ibid. et in Quotl. qu. 15. et 25.

gierung aller Dinge beſchäfftigt. Alexander vereinigte beyde Vorſtellungen mit einander, und behauptete, die Providenz gehöre ſowohl zur Weisheit, als zur Güte Gottes, und könne nach verſchiednen Rückſichten auch verſchiedentlich beſchrieben werden. Der Begriff der Macht iſt eben ſo wenig davon ausgeſchloſſen. Indeß beſteht doch die Fürſorge Gottes für alle Dinge mehr in dem weiſen und gütigen Gebrauche der Macht zur Erhaltung und Beförderung des allgemeinen Beſten, als in der Macht ſelbſt. Den Beweis ſeiner Meinung nahm er, andre Gründe nicht zu rechnen, ſelbſt aus der Etymologie des lateiniſchen Namens, Providenz. Sie iſt, ſagt er, eine Videntia, ein Sehen, und deswegen gehöret ſie zur Erkenntniß Gottes; allein ſie iſt auch eine Providentia, eine Cauſſalität des Guten, was ſeine Geſchöpfe genießen und genießen ſollen. Von dergleichen etymologiſchen Philoſopheyen, wenn die Ernſthaftigkeit der Geſchichte einen ſo komiſchen Ausdruck erlauben kann, findet man bey Alexandern und faſt bey allen Scholaſtikern ſehr häufige Beyſpiele.

Wenn nun über die Art und Beſchaffenheit der Vorſehung weiter nachgedacht wird, ſo iſt ſie, als ein Habitus betrachtet, in ſofern ſie zu den neuern Thätigkeiten Gottes gehört, oder darinnen gegründet iſt, ewig, obgleich ihre Wirkungen in der Zeit vorgehen. Sie iſt, an ſich erwogen, ungeachtet der Menge und Mannigfaltigkeit der Gegenſtände, worauf ſie gerichtet iſt, höchſt einfach, und von allem, was geſchieht und geſchehen ſoll, theils die formale, theils die wirkende Urſache. Sie erſtreckt ſich über alles; über alle Arten des Guten, das er theils wirkt, theils erhält, theils regiert, theils befördert, vermehrt und vervielfältigt. Sie erſtreckt ſich auch über alle Arten des Böſen; nicht als ob er der Ur-

heber

heber oder Schöpfer des moraliſchen Böſen wäre, ſondern weil er daſſelbe zuläßt, im Zaume hält und zum Guten lenkt. Nicht weniger erſtreckt ſie ſich über alles Zufällige und über alles, was nach der gemeinen Art zu reden, von Ungefähr geſchieht. Denn daß zu unerwarteten oder unvermutheten Ereigniſſen alle die Urſachen zuſammentreffen, wodurch ſie hervorgebracht werden, das wirkt und ordnet die Vorſehung. Weiter ſtehen alle freywilligen Handlungen unter der Regierung derſelben, wiewohl auf eine andre Weiſe, als natürliche Begebenheiten und Veränderungen. Der freye Wille wird nicht gezwungen, hängt nicht von nothwendigen oder unausbleiblichwirkenden Urſachen ab; denn Gott hat ihm die Kraft gegeben, zu wählen, was er will, das Böſe oder das Gute. Wählt er dieſes, ſo ſteht er ihm bey. Er unterſtützt ihn in der Ausführung ſeiner Wahl. Wählt er hingegen jenes, ſo läßt er es zu, ſchränkt es aber ein, und verhält ſich ſo dabey, daß die Ordnung ſeiner Einrichtungen dadurch nicht aufgehoben werde, damit endlich doch alles zu ſeiner Verherrlichung und zum Beſten des Ganzen diene. Endlich iſt die Fürſorge Gottes ſowohl auf das Kleinſte und Geringſte, als auf das Gröſste und Edelſte gerichtet, obgleich Hieronymus das Gegentheil zu behaupten ſcheint, wenn er ſagt, daß wir nicht ſo ungereimt dächten, als bekümmre Gott in jedem Augenblicke ſich, wie viele Fliegen und andre Inſecten erzeugt würden; daß wir daher auch keine ſo abgeſchmackten Schmeichler Gottes wären, daß wenn wir ſeine Sorge auch auf die niedrigſten Dinge erſtreckten, wir deswegen uns ſelbſt Unrecht thun oder uns für vernachläßigt halten ſollten. Alexander vertheidigte und rettete dieſen Gedanken des Hieronymus, wie ihn ſchon Lombard gerettet hatte. In der That war Hieronymus weit von dem Gedanken entfernt, daß nicht auch die geringſten

Dinge

Dinge unter der göttlichen Vorſehung ſtünden. Er behauptete bloß, daß Gott nicht eben die Art von Fürſorge für die kleinern und geringern Dinge habe, die er für die größern und edlern hat. Für dieſe ſorgt er auf eine vorzügliche und ausgezeichnete Weiſe, und dieß war es, was auch Alexander lehrte, der in dieſer Beſtimmung die Vorſehung in die allgemeine und in die beſondre eintheilte.

Aber hätte nicht Gott der Creatur das Vermögen beylegen können, ſich ſelbſt zu regieren? Kann er derſelben nicht alles geben, was er will? Alles, antwortet Hales, nur nicht die Unabhängigkeit von ihm. Nicht von Gott zu ſeyn iſt etwas, das dem Begriff des Erſchaffenen widerſpricht; nicht von ihm regiert zu werden, iſt ein eben ſolcher Widerſpruch. Daß Gott den Geſchöpfen nicht die Macht, ſich ſelbſt zu regieren, geben kann, das iſt kein Beweis von Ohnmacht, ſondern vielmehr ein Beweis, daß er die höchſte Macht allein beſitze.

Aber regiert Gott alles unmittelbarer Weiſe, durch ſich ſelbſt, oder ſorgt er für Geſchöpfe durch Geſchöpfe? Durch ſich ſelbſt für alle Dinge, ſagt Alexander, als die erſte Urſache, als die Quelle der Kraft, welche zur Regierung der Welt nöthig iſt. Allein was die Ausführung ſeiner Sorge betrifft, ſo gebraucht er meiſtentheils ſeine Geſchöpfe dazu, und zwar gemeiniglich in der Ordnung, daß die Höhern zur Erhaltung, Regierung und Beglückung der Niedrigern dienen müſſen. Er bedienet ſich dazu ſelbſt der Böſen, und verſchafft durch ſie den Guten mancherley Gutes, welches Gott auch nicht unanſtändig iſt. Denn was kann ihm anſtändiger ſeyn, als daß auch dieſe den Frommen als Knechte dienen müſſen? Auf gleiche Weiſe müſſen ſelbſt die Feinde der Wahrheit ihre Zeugen werden, und die Ungläubigen Ungläubige zum

Glauben

Glauben bringen, wie des Bileams und Caiphä Beyſpiele beweiſen. So freute ſich Paulus darüber, daß Chriſtus geprediget würde, es möchte nun aus redlichen oder ſträflichen Abſichten geſchehen.

Die Arten, wie die Vorſehung regiert, ſind ſo verſchieden und mannigfaltig, als die Arten des Guten, welche durch ihre Regierung bewirkt oder befördert werden können. Hier hat Alexander vielerley Eintheilungen des Guten, die ich übergehe, weil ſie alle unter zwo Hauptclaſſen gebracht werden können, wovon eine alles dasjenige begreift, was an ſich und ohne Bedingung; die andre hingegen das, was nur in gewiſſer Abſicht und Bedingung gut iſt. Dieſe Eintheilungen haben ſo viel Willkührliches, daß ſie eben deswegen ſich nicht haben in den Schulen erhalten können, nachdem zumal eine beſſere Sprache in dieſelben eingeführt worden iſt.

Nun worden die **Wirkungen der Vorſehung** in Betrachtung gezogen. Hat es die Vorſehung mit der Hervorbringung der Dinge, oder mit der Erhaltung derſelben in ihrem Seyn und Weſen, oder hat ſie es nur mit ihrer Regierung zu thun? Oder ſind dieß alles Wirkungen ihrer Fürſorge? Im weitern Verſtande, antwortet Alexander, gehöret alles dieſes zum Geſchäffte der Providenz; im Engern aber beſteht ſie in der Regierung der Dinge, die er hervorbringt und erhält.

Unterwirft die Vorſehung die Geſchöpfe der Nothwendigkeit? Nicht der **Nothwendigkeit des Daſeyns**; denn alles Erſchaffene iſt zufällig; ſondern der **Nothwendigkeit der Ordnung**, welche zuweilen eine **Nothwendigkeit der Unentbehrlichkeit** iſt, wenn gewiſſe Endzwecke nicht anders als durch gewiſſe dazu dienliche Mittel erhalten werden können; zuweilen eine Noth-

Nothwendigkeit der Gewalt und des Zwanges; zuweilen, bey freyen Geſchöpfen beſonders, eine Nothwendigkeit der Leitung, der Vorſchrift und des Antriebes.

Den Beſchluß der Lehre von der Vorſehung machen einige Nebenfragen. Die erſte iſt: Warum dieſe Lehre kein beſondrer Artikel in dem apoſtoliſchen Glauben ſey, da derſelbe in der Abſicht ausgefertigt worden ſey, die dem Glauben widerſprechenden Ketzereyen von der Kirche auszuſchließen, die Verläugnung der Vorſehung aber für eine von den größten und ſchädlichſten Ketzereyen gehalten werden müſſe. Die Antwort iſt, daß die Lehre von der Vorſehung zwar nicht ausdrücklich im Symbolo ſtehe; daß aber der Glaube an dieſelbe in dem Artikel von der Schöpfung dem Sinne und der Sache nach enthalten, und leicht aus demſelben herzuleiten ſey. Die andre Frage iſt, wer ſich mehr verſündige, derjenige, welcher die Vorſehung läugnet, oder derjenige, der zwar dieſelbe nicht läugnet, aber die Regierung Gottes tadelt und verläſtert. Dieſer verſündigt ſich mehr, antwortet Alexander, weil er ſich der Verachtung derſelben ſchuldig mache, da er die untadelhafte Beſchaffenheit derſelben beſſer hätten erkennen können, und ſie doch nicht hat erkennen wollen.

Vom Schickſale. Mit allen dieſen Betrachtungen iſt ein Anhang verbunden, worinnen erkläret wird, was in den damaligen Zeiten über das Fatum, oder das Schickſal in den Schulen behauptet zu werden pflegte. *) Alexander bemüht ſich, alles davon abzuſondern, was darinnen anſtößig, und den Lehren der Religion

*) Thom. I. p. q. 116. per IV. artic. Bonav. et Scot. ibid.

ligion zuwider zu ſeyn ſcheinen konnte. Auf die Frage, ob ein Fatum ſey, antwortete er, daß wenn darunter ein Einfluß der Geſtirne verſtanden würde, welcher die unterhimmliſchen Dinge einer Nothwendigkeit unterwürfe, keines angenommen werden könne; hielte man es aber für eine Verbindung und Anordnung endlicher Dinge, welche die göttliche Providenz darinnen zulaſſe, ſo könne man das Daſeyn deſſelben einräumen. Dieſes Fatum ſey nichts unerſchaffenes, ſondern gehöre zu dem, was Gott hervorgebracht hat. Daß die Geſtirne einen Einfluß auf die Menſchen hätten, ohne dem freyen Willen derſelben Gewalt anzuthun; daß es ſich nicht über alles, ſondern nur über dasjenige erſtrecke, was er durch die Zuſammenkunft von Mittelurſachen zur Wirklichkeit bringt, und alſo darinnen ſeinen Grund habe; daß zu den Urſachen, welche den Lauf des Schickſales begründen und beſtimmen, ſelbſt der freye Wille des Menſchen gehöre, die Handlungen ausgenommen, die nicht von unſrer eignen Gewalt abhängen, und ſelbſt wider unſern Willen geſchehen, das laſſe ſich mit anſehnlichen Zeugniſſen und Gründen darthun. Dieß iſt das Weſentlichſte und Wichtigſte, was Alexander darüber zu ſagen weiß, und man ſieht deutlich daraus, daß er ſich, beſonders wegen des Anſehens, worinnen Boethius und Auguſtin bey ihm ſtanden, weder von der Meinung ihres Einfluſſes auf die Schickſale der Menſchen, noch von der Wirkung und Bedeutung ihrer Poſition, worauf die Aſtrologie gebauet war, völlig loszureißen wagte.

Von der Prädeſtination.

In der Lehre theils von der Prädeſtination, theils von der ewigen Verwerfung einiger Menſchen, theils von der Erwählung derer, die zur ewigen Seligkeit beſtimmt ſind, folget zwar Alexander den auguſtinianiſchen Behauptungen davon, (und

wie hätte er ſich bey dem großen Anſehen, worinnen Auguſtins Syſtem ſtand, und bey der damals ſo mangelhaften Einſicht in den grammatiſchen Verſtand der heiligen Schrift davon entfernen können?) aber mit ſo viel Vorſicht, mit ſolcher ſorgfältigen Vermeidung alles deſſen, was darinnen anſtößig ſeyn konnte, und mit ſolchen Milderungen, daß das Harte, was die Meinungen dieſes Orakels der abendländiſchen Kirche hatten, und alles, was Vernunft und Herz wider dieſelbe empört, *) nicht ſo ſichtbar wird, als es in den Schriften ihres Urhebers iſt. Ich übergehe die Fragen, die bloß gewiſſe Schulſophiſtereyen betreffen, und bemerke bloß das Weſentlichſte. Das Wort Prädeſtination nimmt Alexander nicht in der bibliſchen Bedeutung, die es in der Schrift hat, ſondern in der lateiniſchen, welche ihm ſeiner Etymologie nach zukommen kann. Er verſteht darunter die göttliche Zubereitung der Menſchen zur Gnade in der Zeit und zur Seligkeit nach dem Tode. Gott beſtimmt die Menſchen, von denen er vorherſieht, daß ſie ſeine Gnade wohl anwenden, zur Empfänglichkeit und Annahme der Gnade, und darinnen ſcheint er ſich ganz wie unſre Kirche zu erklären. Die Vorherbeſtimmung derſelben zur Gnade und Seligkeit geht alſo nur die Auserwählten an, deren beſtimmte Anzahl er allein kennt. Man kann auch eine Prädeſtination der Engel annehmen, ob ſie gleich von der Prädeſtination der Menſchen darinnen unterſchieden iſt, daß dabey kein Wille Gottes, ſich der Gefallnen zu erbarmen, ſtatt hat; daß ſie vielmehr bloß als eine Vorherbeſtimmung der Engel, die ſich vor dem Abfalle von Gott bewahrten, zu ihrer ewigen Verherrlichung gedacht werden

*) *Thom.* I. p. q. 23. p. 8. artic. *Bonav.* in I. d. q. 40. et 41. *Scot.* ibid.

werden muß. Was den Grund der Prädeſtination betrifft, ſo wird geläugnet, daß Gott Rückſicht auf das eigne Verdienſt der Menſchen, oder auf fremde Verdienſte nehme, welches unſtreitig iſt; denn was kann der Menſch verdienen? Alexander giebt die göttliche Vorſehung, daß einige Menſchen die Gnade, die er ihnen zu ertheilen von Ewigkeit her beſchloſſen hat, wirklich annehmen, zum Grund ihrer Vorherbeſtimmung an, läugnet aber, daß man dieſen Grund die Urſache derſelben nennen könne. So ſetzt er freylich den Grund dieſer göttlichen Handlung in Gott; läugnet aber doch nicht alle Rückſicht auf die Beſchaffenheit und das Verhalten derer, welche er zur Seligkeit beſtimmt. Er erklärt die Prädeſtination für eine Urſache der Seligkeit, und zwar für eine nothwendige Urſache derſelben, will aber doch daraus nicht gefolgert haben, daß der Effect dieſer nothwendigen Urſache nothwendig ſey, ſondern ſetzt den Grund, warum ſo viele Menſchen nicht prädeſtinirt ſind, noch prädeſtinirt werden können, bloß in ihre Unempfänglichkeit dazu, und dabey bleibt er wohlbedächtig ſtehen, ohne weiter nach dem Grunde oder der Urſache dieſer Unempfänglichkeit zu fragen. So iſt die Sonne eine nothwendige Urſache der Erleuchtung, weil nichts erleuchtet werden kann, als durch ſie; aber die Wirkung iſt in Abſicht auf den durch ſie erleuchteten Gegenſtand nicht nothwendig; denn es kommt darauf an, ob er ſo beſchaffen iſt, daß er erleuchtet werden kann. Die ſophiſtiſche Frage, ob es möglich ſey, daß ein Prädeſtinirter verdammt werden könne, verneint er, wenn darinnen die widerſprechenden Sätze liegen ſollen, ob ein Prädeſtinirter, in ſofern er prädeſtinirt iſt, auch nicht prädeſtinirt ſey; räumet aber ein, daß derjenige, den man prädeſtinirt nennt, wenn er nicht prädeſtinirt wäre, allerdings verloren gehen könne, wie ein Ding, welches weiß iſt, wenn es nicht

weiß wäre, auch gar wohl ſchwarz ſeyn könnte. Aus dieſem Vortrage der Lehre von der Prädeſtination ſieht man leicht, daß ihn kein Vertheidiger des unbedingten Rathſchluſſes, kein Supralapſarier, noch ein Infralapſarier für ſich anführen könne, da er ſich, und ich glaube, mit guter Ueberlegung und mit Fleiß auf den ſogenannten Syllogismus der Prädeſtination und deſſen verſchiedne Einrichtung und Abfaſſung gar nicht eingelaſſen hat.

Von der Verwerfung. Eben ſo vorſichtig iſt Alexander in der Beantwortung der Fragen, welche die Reprobation,*) oder die ewige Verwerfung einiger Menſchen von Gott angehen. Er beſchreibt ſie als eine göttliche Erkenntniß derjenigen, welche verloren gehen; aber als eine Erkenntniß, welche mit der Billigung ihrer Beſtrafung und mit der Verabſcheuung ihrer Bosheit verbunden iſt. Auch in dieſer Beſchreibung iſt keine Spur eines unbedingten Rathſchluſſes. Die Entziehung der Gnade wird zwar eine Wirkung der Reprobation genannt; aber nach ſeinem Urtheile iſt entweder Gott gar nicht die Urſache derſelben, oder iſt es nur, in ſofern ſie Strafe ſeyn, oder als Strafe angeſehen werden kann. Auf die Frage, ob die Verblendung der Menſchen, welche zu den Verworfnen gehören, wie auch die Verhärtung derſelben eine Wirkung der Reprobation ſey, giebt er eine gleiche Antwort. Als eine Sünde betrachtet, iſt die eine ſowohl als die andre bloß eine Wirkung der Menſchen; als in ſofern ſie von Gott zugelaſſen wird, eine verdiente Beſtrafung. Jene iſt eine Beraubung des Lichtes, die von dem Menſchen ſelbſt herrührt;

*) *Thom.* I. p. q. 28. artic. 3. *Bonav.* in I. d. 40. et 41. *Scot.* ibid.

rührt; dieſe eine muthwillige Widerſetzlichkeit gegen die Mittel und Anſtalten der göttlichen Gnade, ihn zu beſſern. Nach dieſer Beſchreibung der Verſtockung auf Seiten des Menſchen kann man leicht ſehen, wie er auf die Frage antwortet, ob die Verhärtung ein Zuſtand ſey, worinnen ſich nicht allein Erwachſene, ſondern auch Kinder befinden können. Er unterſcheidet die Verhärtung, die eine allgemeine Folge von dem Falle Adams iſt, von der freywilligen. Jene findet auch bey Kindern ſtatt; dieſe nur bey Erwachſenen, welche der Gnade muthwilliger und bedachter Weiſe widerſtehen können.

Von der Gnadenwahl.

Ob Gott eine Erwählung, oder Auswahl gewiſſer Menſchen zugeſchrieben werden könne?*) Alexander bejaht es, wenn ſie als Wahl aus gewiſſer Erkenntniß, nicht aber aus vorgängiger Berathſchlagung beſchrieben wird. Der Zweck derſelben in Abſicht auf uns iſt, daß wir Frucht bringen und heilig ſeyn ſollen; in Abſicht auf Gott iſt es die vollkommene Verherrlichung ſeiner Güte. Auf Gottes Seiten geſchieht ſie nach dem Wohlgefallen ſeines Willens. In Anſehung unſrer kann keine Urſache derſelben angegeben werden; aber wohl ein Grund (ein objectiviſcher alſo, aber nicht derjenige, den unſre Kirche davon angiebt;) die Mitwirkung unſers freyen Willens. Ob die Erwählung zur Prädeſtination allein gehöre, oder auch zur Reprobation, dieſe Frage iſt leicht beantwortet. Bloß zur Prädeſtination, mit welcher ſie im Grunde Eine und dieſelbe göttliche Handlung iſt.

Von der Liebe Gottes.

Weil keine Wahl ſich ohne Zuneigung und Liebe zu dem Gewählten denken läßt:

*) Thom. I. p. qu. 23. art. 4. et qu. 24. ar. 3. Bonav. in d. 1. 40. 41. Scot. ibid.

So nimmt Alexander davon Anlaß, ſeine Gedanken von der Liebe Gottes überhaupt und gegen ſeine Geſchöpfe vorzutragen. *) Ob die Liebe gegen die Erſchaffnen eben dieſelbe ſey, womit er ſich und womit ſich die göttlichen Perſonen einander lieben, iſt die erſte Frage. Dieſelbe, antwortet er, was den Hauptbegriff betrifft, principale ſignatum; nicht aber, was den Beybegriff, *connotatum*, angeht, oder wie er ſich in der Folge deutlicher ausdrückt, von Seiten des Geliebten eben dieſelbe; aber nicht eben dieſelbe von Seiten des Liebenden. Eine ähnliche Antwort giebt er auf die Frage, ob die Liebe Gottes gegen ſeine Erſchaffnen die höchſte ſey. Dieſelbe, antwortet er wieder, in Rückſicht auf den Liebenden, nicht in Rückſicht auf die Geliebten; denn was ihre Aeußerungen und Wirkungen betrifft, richtet ſie ſich ſtets nach der Beſchaffenheit und Größe des Guten, was in dem Geliebten iſt. Eben darum liebt Gott auch ſeine Geſchöpfe nicht in einem gleichen Grade. Einige liebt er mehr als andre, nachdem ſie in ihrer Art und Ordnung beſſer ſind, als andre. Man wendete dagegen ein, wie Gott von allen Dingen eine gleiche Erkenntniß habe, ſo habe er auch gegen alle eine gleiche Liebe. Darauf antwortet Hales mit einer Diſtinction unter der bloßen ſpeculativiſchen, und unter der praktiſchen Erkenntniß des göttlichen Verſtandes, der mit Wohlgefallen verbunden iſt. Der Sinn dieſer Diſtinction iſt, daß Gott von allen Dingen eine gleiche, das iſt, eine gleich richtige und vollkommene Erkenntniß habe. Wie aber daraus nicht folget, daß er von einem Gegenſtande ſeiner Erkenntniß eben dieſelben Vorſtellungen habe: So kann es auch nicht befremden, wenn man behauptet, daß er nicht Eine und dieſelbe Liebe gegen alle Geſchöpfe haben könne. Es liebt Gott

*) Thom. Bonav. Scot. ibid.

Gott alle Geſchöpfe von Ewigkeit; ehe ſie ſind, in ſeiner ewigen Vorſtellung davon; ihren Wirkungen nach aber erſt, wenn ſie zur Exiſtenz kommen, oder gekommen ſind.

Liebt Gott die Engel oder die Menſchen mehr? Mehr die Engel, in ſofern unter den Menſchen nicht auch Chriſtus mit begriffen wird; denn die Engel haben eine höhere und vortrefflichere Natur, als die Menſchen; folglich liebt er ſie theils nach ihrem urſprünglichen Zuſtande, theils nach dem Stande ihrer Befeſtigung mehr, als die Menſchen. Aber Chriſtus macht eine Ausnahme, weil in ihm von ſeinem erſten Urſprunge an die Gnade der Schöpfung und die Gnade der Beharrlichkeit im Guten ſich vereinigten, und er dadurch nicht allein über alle Menſchen im Stande ihrer Schöpfung und in ihrer Wiederherſtellung, als auch über alle Engel in ihrem zwiefachen Zuſtande erhoben iſt.

Liebt Gott den, von dem er vorher weiß, daß er itzt gerecht iſt, mehr, als den, der zur Seligkeit beſtimmt iſt? Jenen mehr itzt, dieſen mehr in Abſicht auf ſeinen künftigen Zuſtand.

Liebt Gott unter den Prädeſtinirten den mehr, der niemals gefallen iſt, als den, der ſich von ſeinem Falle hat aufrichten laſſen? Wenn ſonſt, ſagt Alexander, alles gleich iſt, jenen mehr, als dieſen.

Iſt es Gott anſtändig, daß er den, der ihn mehr liebt, mehr liebe, als andre? Schickt es ſich für das höchſte Weſen, daß ſeine Liebe ſich nicht in jeder Abſicht gleich, ſondern in gewiſſer Rückſicht größer, in einer andern kleiner ſey? An ſich ſelbſt betrachtet iſt die Liebe Gottes weder größer noch kleiner, in Betrachtung ihrer Wirkungen aber, iſt ſeine Liebe größer und kleiner, und dieß iſt Gott anſtändig, weil es ihm anſtändig iſt, die

Wirkungen ſeiner Liebe nach dem verſchiednen größern und kleinern Werthe der Geliebten einzurichten.

Vom Buche des Lebens. Nun folgt ein ziemlich ausführlicher Anhang zu den vorhergehenden Betrachtungen über das Buch des Lebens, *) worinnen ſehr viele unnütze Fragen und Unterſuchungen vorkommen, worinnen auch nach der Beſtimmung derſelben viel Wahres geſagt wird, das aber viel natürlicher und leichter hätte ausgedrückt werden können. Man kann nicht anders, als in Verwunderung gerathen, daß über eine uneigentliche Redensart ſo vielerley ſonderbare Fragen aufgeworfen werden konnten, ob zum Exempel das Buch des Lebens etwas Unerſchaffenes oder Erſchaffenes; ob nur eine göttliche Perſon das Buch des Lebens ſey, oder ob ſie es alle ſeyn; ob das Buch des Lebens ein Buch deſſelben ſowohl in Anſehung Gottes, als in Anſehung der Geſchöpfe, ob es ſolches in Abſicht auf alle Geſchöpfe, oder bloß in Abſicht auf die Vernünftigen ſey? Wer kann Geduld genug haben, die Entſcheidungen ſolcher Fragen ſich bekannt zu machen, wenn ſie auch noch ſo richtig ausfallen?

Von dem Willen Gottes. Nach der Erörterung der Fragen, welche die Macht und Erkenntniß Gottes betreffen, wendet ſich Alexander zur Unterſuchung der Lehre von dem göttlichen Willen, und zwar dergeſtalt, daß er erſtlich von dem Begriffe deſſelben, zweytens von deſſen Cauſſalität; drittens von den Verſchiedenheiten deſſelben; viertens von deſſen Subjecten; fünftens von der Erfüllung des göttlichen Willens; ſechſtens von der Einrichtung des erſchaffenen Willens nach dem göttli-

*) Thom. I. p. q. 24. p. tr. art. Bonav. in IV. d. art. 7. p. t.

göttlichen handelt, und vielerley dahin gehörige Fragen beſtimmt erläutert und entſcheidet. *)

Zuerſt wird unterſucht, ob Gott ein Wille zugeeignet werden könne. Verſchiedne Beſchreibungen des menſchlichen Willens, welche ſich nicht auf Gott anwenden laſſen, und die Sophiſterey, das Gute und der Zweck des Willens, finis, wären einerley. Wo kein finis ſey, noch seyn könne, ein Ende nämlich, (denn das lateiniſche Wort bedeutet ſowohl einen Zweck, als ein Ende,) da laſſe ſich auch nichts gutes ſetzen, was gewollt werden könne; nun laſſe ſich in Gott kein finis denken; er habe kein Ende, keinen finem, alſo könne auch Gott kein Wille zugeſchrieben werden. Dieſe Sophiſterey und jene Beſchreibungen gaben Gelegenheit zu dieſer Unterſuchung. Alexander antwortet darauf, daß der Wille nicht als eine von ſeiner Subſtanz unterſchiedne Kraft und Wirkung beſchrieben werden könne; daß vielmehr ſeine Subſtanz auch ſein Wille ſey. Allein da hierdurch der Begriff des göttlichen Willens von der Vorſtellung ſeines Weſens noch nicht unterſchieden werden kann: So fragt ſichs, was denn durch jenen Begriff zu dieſer Vorſtellung in unſern Gedanken hinzukomme. In dem Begriffe des höchſten Weſens denkt man bloß Gott, und nichts mehr als Gott. Wie kann nun dieſer Begriff von jener Vorſtellung unterſchieden werden? Hierauf wird die Antwort gegeben, daß durch die Vorſtellung des Willens eine Relation zur Subſtanz Gottes hinzugedacht werde. In Gott iſt freylich ſein Weſen eben das, was ſein Wille iſt; indeß ſind beyde doch von einander unterſchieden. Das Wort Wille bezeichnet zugleich

*) Thom. I. p. qu. 19. per 12. Artic. S. Bonav. et Scot. in I. d. 45. etc.

gleich (connotat) eine Wirkung in der Creatur. Dieſer liegt in dem Ausdrucke wollen; aber nicht in dem Worte Weſen. Ohne an die Geſchöpfe und ihr Verhältniß gegen Gott zu denken, läßt ſich auch kein Wille in Gott denken.

Weiter kann man fragen, wie ſich der Begriff von dem Willen Gottes gegen die Begriffe der Macht und der Erkenntniß nach ihrer Ausdehnung und Ordnung verhalten, wenn ſie mit einander verglichen werden. Alexander antwortet, wenn man auf die ewigen Actus, und diejenigen, die in der Zeit erfolgen, zugleich ſehe, ſo wolle Gott das, was er kann und weiß; anders verhält es ſich in Anſehung der Wirkungen, die bloß in der Zeit erfolgen. In Abſicht auf jene will er wiſſen, was er wiſſen, und können, was er können kann; in Abſicht auf dieſe iſt er eingeſchränkt, aber **durch ſich ſelbſt.**

Zweytens wird die Cauſſalität des göttlichen Willens in Betrachtung gezogen. *) Man war gewohnt, den Willen Gottes, als die Urſache aller exiſtirenden Dinge zu beſchreiben, die ſelbſt keine Urſache hat. Nun wollte man den Grund wiſſen, warum man mehr den Willen Gottes für eine Urſache erklärte, als die Weisheit oder die Macht Gottes, da Verſchiedne von den Alten die Weisheit als die formale, die Macht aber als die wirkende Urſache aller Dinge betrachtet hatten. Nach Alexanders Meinung war der Grund kein andrer, als dieſer, daß wo ein Wille iſt, auch Macht und Erkenntniß oder Weisheit iſt, welches ſich in Anſehung der Macht und der Erkenntniß nicht eben ſo verhält, und darum wird der Begriff der Cauſſalität mit Recht mehr dem Willen,

*) Thom. I. p. qu. 19. per 12. art. Bonavent. in I. d. 45. Scot. ibid.

Willen, als der Macht und der Erkenntniß zugeſchrieben. Dieß ſind lauter Abſtractionen, deren man, wenn ſie auch noch ſo gegründet wären, entbehren kann. Wichtiger aber iſt die Unterſuchung, ob der Wille Gottes, in ſofern derſelbe als die Urſache aller Dinge angeſehen wird, es von allen und jeden auf einerley Art und Weiſe ſey. Man theilte alle Dinge in gute und böſe Dinge, und weil Gott nicht der Urheber des Böſen ſeyn kann, ſo ſchloß man auch alle Cauſſalität des Böſen von der Vorſtellung ſeines Willens aus. Alexander bemerkte, daß es eigentlich keine wirkende Urſache vom Böſen gebe. Da nun Gottes Wille bloß für die wirkende Urſache aller Dinge erklärt wird, das Böſe aber eigentlich nicht unter das Prädicament des Dinges überhaupt gehört, ob es gleich an Dingen und in Dingen befindlich iſt: So bleibt es immer eine unſtreitige Wahrheit, daß der göttliche Wille die allgemeine Urſache aller wirklichen Dinge iſt. Das Gute befiehlt er; das Böſe läßt er zu; alſo iſt er die Urſache aller Dinge. Fragt man, was der Wille Gottes für eine Urſache ſey; eine mit andern zugleich, oder eine unmittelbar wirkende Urſache: So muß geantwortet werden, daß er für die unmittelbare Urſache von dem Daſeyn aller Dinge gehalten werden müſſe; daß es keine Mittelurſache zwiſchen ihm und der Wirkung gebe, die er hervorbringt; daß er aber keine von ſeinem Effecte abhängige, ſondern vielmehr eine davon ganz unabhängige Urſache ſey, auf welche aber die Regel nicht angewendet werden könne, poſita cauſa, ponitur effectus, daß, wenn die Urſache da iſt, die Wirkung davon auch ſogleich vorhanden ſeyn müſſe; welche Anmerkung hinzugefügt wird, um denen ausweichen zu können, welche daraus die Ewigkeit der Welt möchten ſchließen wollen. Bedenklicher iſt die Antwort auf die Frage, ob der Wille Gottes eine Urſache, oder einen

Grund

Grund habe, wenn er keine Urſache hat. Daß das Erſte geläugnet wurde, iſt begreiflich, weil man unter dem Worte Urſache ſich entweder die wirkende, oder die formale, oder die Endurſache, oder auch die Materie eines Dinges vorſtellte. Allein daß man ſich von dem göttlichen Willen auch keinen Grund nicht gedenken ſollte, wie Alexander annahm, weil Anſelm von Canterbury daſſelbe geſagt hatte, das konnte in der natürlichen und geoffenbarten Theologie zu unrichtigen Vorſtellungen Gelegenheit geben. Was Gott will, das will er, weil er es kennt, und zwar, weil er es für gut erkennt; er mag es nun zur Wirklichkeit bringen, oder nicht; folglich iſt ſein Wille, ob er gleich die Quelle alles Wirklichen iſt, doch ſelbſt in ſeiner Erkenntniß gegründet. Allein man dachte, daß in der Frage nach einem Grunde des göttlichen Willens außer Gott gefragt würde, und freylich giebt es kein Principium deſſelben außer ihm.

Alexander beſchäftigt ſich zum dritten mit den Unterſchieden des göttlichen Willens, differentiis, *) oder mit den verſchiednen Eintheilungen deſſelben. Es iſt zu merken, daß er hier die eigentliche Bedeutung verläßt; daß er zur metonymiſchen übergeht, und eigentlich von den verſchiednen Wirkungen deſſelben redet. Er giebt deren mit dem Hugo Victorinus und Lombardus fünfe an; die Zulaſſung, die Bewerkſtelligung, operatio, den Befehl, das Verbot, und den Rath, oder Rathſchluß, den Peter, der Lombarde, zu den übrigen von Victorn angegebnen Wirkungen des göttlichen Willens hinzugefügt hatte. Dieſe Eintheilung bezog ſich auf eine andre, die auch bloß ein grammatiſches Fundament

*) Thom. Bonav. Scot. ibid.

damemt hat; auf die Eintheilung des göttlichen Willens, in den **Willen des Wohlgefallens**, womit er will, und in den **Willen des Zeichens**, wodurch dasjenige verſtanden wird, was er will. Hiebey verdienet bemerkt zu werden, das dieſe allgemeinere Eintheilung noch einen guten und richtigen Sinn hatte; daß man unter dem **Willen des Wohlgefallens**, noch nicht das, was Gott wirklich und im Ernſte wird, noch unter dem **Willen des Zeichens** das verſtand, was Gott, ſeinen **Aeußerungen nach** zu wollen ſcheint, aber doch **wirklich und im Ernſte** nicht will; eine Veränderung, die nicht anders als eine große und gefährliche Verſchlimmerung der damit vordem verbundnen Vorſtellungen angeſehen werden kann. **Alexander** iſt in der Ausführung dieſes Artikels ſehr weitläuftig, weil er alle diejenigen widerlegt, die dieſe verſchiednen Arten des göttlichen Willens beſtritten und von dem eigentlichen Begriffe deſſelben ausgeſchloſſen haben wollten, weil ſie es nicht in **eigentlicher**, ſondern in **metonymiſcher** Bedeutung waren. Mehr brauche ich nicht darüber zu ſagen. Denn daraus allein kann man ſowohl die Art des Angriffs, als die Art der Vertheidigung leicht erkennen und beurtheilen. Je unbeſtimmter und ſchwankender die Begriffe oder Gründe waren, worauf ſo vielerley Eintheilungen gebaut waren, deſto mehr unnütze Streitigkeiten veranlaßten und unterhielten ſie. Sie erzeugten oder begünſtigten auch wohl Irrthümer, die mit den wahren Lehren der Religion nicht beſtehen können. Dieß erhellt aus der Frage, ob auch der Wille des Wohlgefallens von Gott allezeit erfüllt werde. Einige Scholaſtiker läugneten ſolches, und zum Beweiſe führten ſie an, daß Gott alle Menſchen ſelig haben wolle, welcher Wille gleichwohl nicht erfüllet würde. Diejenigen, welche dieſen Einwurf machten, glaubten ohne Zweifel, daß

niemand

niemand daran zweifeln würde, Gott wolle die Seligkeit der Menſchen nach den Willen ſeines Wohlgefallens? Sollte der Allergütigſte kein Wohlgefallen daran haben? Peter Lombard war indeß zuverſichtlich genug geweſen, zu behaupten, daß Gott zwar die Seligkeit aller Menſchen wolle, aber nicht nach dem Willen des Wohlgefallens; gerade wie die Vertheidiger der dordrechtiſchen Synode, welche ſo heftig behaupteten, daß Gott die Seligkeit aller Menſchen nicht nach dem **Willen des Wohlgefallens**, ſondern nach dem **Willen des Zeichens** oder der Aeußerung wolle. Damaſcen hatte zur Beantwortung dieſes Einwurfes die Eintheilung des göttlichen Willens in den **vorhergehenden und nachfolgenden** gebraucht; unter jenem voluntatem beneplaciti verſtanden, und alſo eingeräumt, daß Gott zuweilen das verfehle, was er nach dieſem Willen will. Andre hatten den Willen Gottes in einen **unbedingten und bedingten** Willen eingetheilt. Nach jenem wollte er nur einige ſelig machen; nach dieſem alle und jede unter der Bedingung, wenn ſie ſelig werden wollten. Alexander, welcher zu den Particulariſten gehört, ohne ſich alle harte und zu unerträgliche Sätze zuzueignen, glaubt, in dem bibliſchen Ausſpruche müſſe das Wort, alle, nicht von jedem einzelnen Menſchen, ſondern von Menſchen aus allen Geſchlechtern, Völkern, Ländern, Zeiten, Lebensarten und Umſtänden verſtanden werden, damit man nicht annehmen müſſe, daß jeder göttliche Wille des Wohlgefallens nicht erfüllet werde.

Viertens werden die Zeichen des göttlichen **Willens** betrachtet, *) und hier iſt das erſte Problem: Kann Gott etwas befehlen, was er doch nicht will? Kann

*) *Thom.* I. p. q. 19. art. 12. *Bonav.* in I. d. 45. *Scot.* ibid.

Kann die Anzeige ſeines Willens etwas enthalten, was nicht in ſeinem Willen iſt? Dürfen wir Gott einer Duplicität in ſeinem Verfahren beſchuldigen? Unſer Irrefragabilis weiß ſich leicht mit einer Diſtinction zu helfen. Er macht einen Unterſchied unter einem Befehle der Ausführung, und unter einem Gebote der Prüfung. Durch jenen befiehlt er nichts, als was er will; durch dieſes, was er nicht will, wobey es indeß doch auf das ganze Object des Gebotes ankömmt, welches von ſehr zuſammengeſetzter Natur ſeyn kann, und deswegen nur eine allmählige und ſucceſſive Ausführung zuläßt, wie die Opferung Iſaacs auf dem Berge Morija war. Dazu gehörten Anſtalten und Vorbereitungen. Wer dieſe trifft, von dem iſt zu erwarten, daß er die befohlne Handlung ganz vollenden werde; wofern kein neuer Befehl kömmt, der die Vollendung der befohlnen That unterſagt. Gott wollte doch wirklich von der Handlung, welche er dem frommen Abraham befahl, die Vorbereitungen dazu; den Anfang, die halbe Ausführung; denn die waren Beweiſe nicht allein ſeines ächten Gehorſames, ſondern auch ſeines uneingeſchränkten Vertrauens zu Gott. Wie folgt denn, daß der, der aus weiſen Urſachen einen Befehl giebt, und wenn er anfängt, ſchuldiger Weiſe befolgt zu werden, die völlige Ausführung unterſaget, ſich dadurch einer Duplicität oder einer Verſtellung ſchuldig mache?

Eben ſo iſt die Frage zu beantworten, ob Gott verbieten könne, was er will. Man kann die Frage weder bejahen noch verneinen, ehe man die Einrichtung und Beſtimmung, die das Verbot haben kann, genau unterſucht hat. Darum antwortet Alexander ganz richtig, daß Gott nichts verbiete, was er wolle, ohne es auch in gewiſſer Abſicht nicht zu wollen. So verbot Je-

ſus

ſus jenem Ausſätzigen, den er geheilt hatte, nichts zu ſagen, ſondern hinzugehen, ſich den Prieſtern zu zeigen, die Gabe zu opfern, die Moſes im Geſetze befohlen hatte, zum Zeugniſſe. Er verbot ihm nicht überhaupt nicht die Ausbreitung des an ihm verrichteten Wunders, ſondern er verbot bloß die unzeitige Ausbreitung deſſelben, welche der Wahrheit dieſer göttlichen That hätte nachtheilig werden können. Er ſollte ſo lange ſchweigen, bis ſeine Heilung gerichtlich, als eine wahre Geneſung, würde erkannt und beſtätigt worden ſeyn.

Von gleicher Art ſind die Fragen, ob Gott etwas befehlen könne, was theils wider das Recht der Natur, theils wider das moraliſche Geſetz des Decalogus ſtreitet? Die Fragen zielen theils auf den Befehl, der den Iſraeliten gegeben wurde, ſich, ehe ſie aus Aegypten zogen, von den Aegyptern Gold und Silber und allerley Geräthe geben zu laſſen, und ſolches auf ihre Reiſe mitzunehmen, theils auf den Befehl, den Hoſea erhielt, ſich zu einem Hurenweibe zu halten, und Kinder mit ihr zu erzeugen. Dieſe Stellen der Schrift haben ihre Schwierigkeiten. Wie man ſie jetzt zu heben pflegt, weiß man; im dreyzehnten Jahrhunderte war man in einer größern Verlegenheit darüber. Allein Alexander hob ſie vermittelſt eines allgemeinen Lehrſatzes, den unſre Theologien und Moralen nicht kennen. Gott kann wider das Geſetz der Natur nichts thun noch befehlen, wenn unter dem Geſetze oder dem Rechte der Natur entweder das Geſetz der höchſten Natur, die er ſelbſt iſt, oder das Geſetz der Natur, welches das Verhältniß der Creatur gegen ihn und die Unterwürfigkeit derſelben beſtimmt, nach der er mit jeder Creatur thun kann, was er will, verſtanden wird. Er kann aber beydes, wenn nur von dem Geſetze die Rede iſt, durch welches der ordentliche Lauf der

Natur beſtimmt wird. Eben ſo kann Gott Befehle ertheilen, welche wider das ordentliche Verhältniß einer Creatur gegen ſich ſelbſt oder gegen andre ſind; aber er kann nichts befehlen noch thun, was das Verhältniß des Geſchöpfes gegen ihn, die weſentliche Unterwürfigkeit deſſelben unter ihn, und den Zweck ſeines Daſeyns aufheben würde. So macht er freylich einen größern Aufwand zur Auflöſung jener Schwierigkeiten, als nöthig zu ſeyn ſchien. Er erfand aber doch zur Beſtimmung deſſen, was Gott als das höchſte moraliſche Weſen thun oder nicht thun, befehlen oder nicht befehlen, verbieten oder nicht verbieten kann, eine Formel, wodurch ſich allerdings die ſchwierigſten Fälle erläutern und entſcheiden laſſen; eine Formel, welche von dem Schickſale, eben ſo vergeſſen zu werden, wie ſo viele andre ſcholaſtiſche Formeln vergeſſen worden ſind, geſichert zu werden verdient hätte.

Im fünften Artikel wird von der Zulaſſung des Böſen gehandelt. Die erſte Frage iſt: Schickt es ſich auch für Gott das Böſe zuzulaſſen? Einige wollten daran zweifeln, weil in der Zulaſſung des Böſen; (es iſt die Rede von dem Moraliſchen Böſen;) wo nicht eine Wirkliche Theilnehmung daran, aber doch eine Genehmhaltung deſſelben zu liegen ſcheint. Dieß konnte für die Verneinung der Frage geſagt werden. Die Bejahung derſelben ließ ſich damit beſtätigen, daß Gott, nach dem Urtheile der höchſten Vernunft, die Ordnung und Einrichtung der Natur nicht aufheben könne, wozu der freye Wille der vernünftigen Geſchöpfe gehört. Wenn denn dieſer zum Guten gezwungen, oder mit Gewalt von dem Böſen abgehalten würde: So würde jene Ordnung und Einrichtung aufgehoben. Jede Creatur, welche das Gute nothwendig thun muß, hat keinen freyen Willen; kann

es aber keine vernünftigen Geſchöpfe ohne freyen Willen geben, und dieſe ſollen nach der höchſten Vernunft ſeyn, welche das ewige Geſetz Gottes iſt: So kann es auch Gott nicht unanſtändig ſeyn, das Böſe zuzulaſſen. Alexander pflichtet dieſen Gründen bey, und zieht daraus die Folge: **Es ſey Gott anſtändig, das Böſe nicht zu hindern; aber eben ſo anſtändig, daſſelbe nicht ungeſtraft zu laſſen,** wie auch die darauf folgenden ſowohl natürlichen, und im Falle der unterbliebnen Beſſerung die künftigen und ewigen Strafen beweiſen.

Von der göttlichen Zulaſſung des Böſen.

Iſt es nun Gott **anſtändig,** *) das Böſe zuzulaſſen, welches er nicht hindern kann, ohne die Natur und Ordnung ſeiner Geſchöpfe ganz aufzuheben: So kann er ſolches auch nach ſeiner Gerechtigkeit zulaſſen. Allein da man Gott in verſchiedner Abſicht Gerechtigkeit zuſchreibt, ſo muß, um allem Misverſtande vorzubeugen, bemerket werden, daß Gott das Böſe, weder nach der Gerechtigkeit, welche gute Werke fodert; (**Verdienſte** nennt er ſie in der einmal eingeführten Kirchenſprache;) noch der Gerechtigkeit, worinnen eigentlich die Wahrheit Gottes beſteht, zulaſſe, ſondern nach derjenigen, welche in der Schicklichkeit ſeiner Handlungen zu ſeiner Güte beſteht, quae eſt condecentia bonitatis divinae.

Auf welche Art Gott das Böſe zulaſſe, iſt die nächſte Frage. Auch in Anſehung des Böſen findet Ordnung ſtatt; (malum ordinabile eſt;) und zwar in Anſehung deſſen, worinnen es iſt, als auch in Anſehung deſſen, wozu es zugelaſſen wird, und endlich in Anſehung deſſen, was daraus folget. Sein Daſeyn erhebt die Schönheit und Herrlichkeit des Guten. Es iſt der Schatten,

*) Thom. Bonav. Scot. ibid.

Schatten, gegen den das Licht deſto heller glänzt; folglich dient es zur Empfehlung des Guten. Es dienet weiter zur Belehrung, Erziehung und Zucht der Auserwählten, und endlich auch zu ihrer Prüfung. Dagegen ſchien freylich der methaphyſiſche Satz zu ſtreiten, daß das Böſe in der Beraubung der Ordnung beſtehe, und folglich in Abſicht auf daſſelbe keine Ordnung ſtatt finden könne. Allein Alexander macht hier eine Einſchränkung oder genauere Beſtimmung dieſes Satzes, welche eines Leibnitzes nicht unwürdig wäre. Das Böſe beſteht ohne Zweifel in einer Privation der Ordnung; Abweichung von der Regel iſt Mangel oder Störung der Ordnung. Allein man muß die beſondre Ordnung, woran jedes Ding gebunden iſt, von der allgemeinen Ordnung, von der Ordnung der göttlichen Vorſehung und Regierung unterſcheiden. Das Böſe beſteht nur in einer Beraubung jener Ordnung; aber nicht dieſer allgemeinen. Daher kann es auch zum Guten mitwirken, wenn gleich ſeine eigne Wirkung Strafe und Verurtheilung derjenigen iſt, die deſſelben ſchuldig ſind. Das Böſe wirket nur nicht anders zum Guten, als durch die damit verknüpften Folgen, und in ſofern das, was ihm entgegen ſteht, wenn es ſich, als das Gegentheil, von demſelben entfernt, ſeine Stärke und Lebhaftigkeit vermehrt. Etwas wirkt ſeiner Natur nach zum Guten; zum Exempel, die Tugend und die Gnade. Etwas ſo, daß man ſchneller dadurch zum Guten bewegt wird, wie Armuth und Schwachheit; etwas aber ſo, daß das Gegentheil davon deſto mehr an Stärke und Lebhaftigkeit gewinnt. So wird die Kälte um ſo viel heftiger und empfindlicher, je weiter ſie ſich von der Wärme entfernt. Mit der Sünde iſt es eben ſo. Weicht ſie zurück, wie lebhaft wird nicht dann die Reue und Bekümmerniß darüber! Wie

viel ſtärker und brünſtiger wird der Eifer und die Hitze, Gutes zu thun! Auf ſolche Weiſe cooperirt auch das Böſe zum Guten.

Sechſtens betrachtet Alexander die Erfüllung des göttlichen Willens *) durch die Werke ſeiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Dadurch äußert und entdeckt Gott ſeinen Willen. Daß ihm aber die Begriffe von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zugeeignet werden können, das iſt keinem Zweifel unterworfen, wenn nur alle Vorſtellung von Schwachheit und Unvollkommenheit davon ausgeſchloſſen wird. Das Vornehmſte und Weſentlichſte der Barmherzigkeit beſteht in der Wiederaufrichtung des Elenden. In dieſem Sinne iſt Gott barmherzig, obgleich ohne Mit dem Elenden zu leiden, welcher durch ihn aufgerichtet wird. Solch eine Bewandniß hat es auch mit dem Begriffe der Gerechtigkeit. Die Unſrige iſt eine Schuld der Nothwendigkeit, das kann freylich die göttliche nicht ſeyn; ſie iſt die Gott anſtändige Neigung zum Schicklichen; es gehört zur Congruität, oder es iſt ſchicklich, daß er das Gute belohne und das Böſe beſtrafe. Gott iſt demnach ſowohl barmherzig, als gerecht. Welchen Begriff wir uns aber eher von ihm denken müſſen, den Begriff der Barmherzigkeit oder den Begriff der Gerechtigkeit; ob jener aus dieſem, oder dieſer aus jenem hergeleitet werden müſſe, dieß iſt eine Speculation, welche von keinem beſondern Nutzen ſeyn kann, weil die Frage nach verſchiednen Rückſichten, und aus verſchiednen Standpunkten betrachtet, auch, wie er ſich ſelbſt erklärt, auf unterſchiedne Weiſe entſchieden werden kann. Es kömmt immer darauf an, wie

*) Thom. I. p. qu. 21. per 4. ar. Bonav. in 4. d. 46. Scot. ibid.

wie der Begriff jeder Eigenſchaft beſtimmt; ob er in engern oder ob er in weitern Sinne genommen wird; anders muß man antworten, wenn man unter ſeiner Gerechtigkeit ſeine Strenge; anders wenn man ſeine Neigung zum Schicklichen darunter verſteht. So belohnet Gott die Frommen oft über ihre Würdigkeit, *ſupra condignum*, und beſtraft die Laſterhaften **weniger**, als ſie verdienen, *citra condignum*.

Ob man in allen Werken Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit mit einander vereinigt finde; ob in dem Werke der Schöpfung, ob in den Werken der Wiedererſchaffung; ob in den Werken der gnädigen Wiedervergeltung, ob in den verdienten Beſtrafungen der Sünder: Das ſind Aufgaben zu wichtigen und nützlichen Unterſuchungen; die er aber ganz anders behandelt, als man erwarten möchte. Denn er iſt darauf aus, daß, nach den verſchiedenen Vorſtellungen, welche man ſich von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gemacht habe oder machen könne, beyde entweder Theil daran haben, oder nicht daran haben, und wozu kann dieſe ganze Unterſuchung dienen, wenn von beyden Eigenſchaften ein beſtimmter Begriff gegeben und angenommen wird? Was lernen wir, wenn der eine läugnet, daß man in den Werken der Schöpfung die göttliche Barmherzigkeit und Gnade nicht finde; weil die Schöpfung darinnen beſtehe, daß die Dinge, die nicht ſind, durch ſeinen allmächtigen Willen zum Daſeyn übergehen; daß Gerechtigkeit da nicht geübt werde, wo noch kein Anlaß zu Belohnungen oder zu Beſtrafungen iſt; und eben ſo wenig die Barmherzigkeit, wo noch kein Elend angetroffen wird; wenn hingegen der andre ſich theils auf den Ausſpruch der Schrift berufet, daß alle Wege Gottes Barmherzigkeit und Wahrheit oder Gerechtigkeit ſind, und auf die Ab-

ſicht der Schöpfung, nach welcher Gott in der Folge ſeine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit an ſeinen Geſchöpfen kund werden laſſen wolle? Was lernen wir, als daß beyde in verſchiedner Rückſicht Recht haben; daß jener nur etwas Paradoxes vorbringt, das bey der weitern Entwicklung ſeiner Gedanken den Schein der Paradoxie verliert? Was lernen wir, wenn wir in Anſehung des Werkes der Wiederherſtellung des Menſchlichen Geſchlechtes auf der Einen Seite hören, Gott habe in dieſem Werke zwar ſeine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gegen die Jüden verherrlicht; dieſe durch die Erfüllung ſeiner ihnen gegebnen Verheißungen, jene dadurch, daß er ihnen Verheißungen gab, die ſie zu fodern nicht berechtigt waren; er habe hingegen in Anſehung der Heiden darinnen zwar ſeine Barmherzigkeit, aber nicht ſeine Gerechtigkeit offenbart, weil den Heiden die Menſchwerdung ſeines Sohnes nicht verheißen worden ſey? Was lernen wir, wenn wir darauf von der andern Seite hören, auch in Anſehung der Heiden habe er in dieſem großen Werke ſowohl ſeine Gerechtigkeit, als ſeine Barmherzigkeit kund gemacht, weil der Apoſtel ſage: **Chriſtus ſey uns gemacht zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlöſung?** Was lernen wir endlich, wenn auf die Frage, ob Gott die Verdammten nach ihren Verdienſten ſtrafen könne, ſie wirklich darnach ſtrafe, und folglich ſie ohne Barmherzigkeit ſtrafe, der eine dieß behauptet, weil es gerecht ſey, Gott aber alles thun könne, und thue, was recht iſt, um damit zu erhärten, daß ſich nicht in allen Werken Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit mit einander vereinigen; der andre hingegen behauptet, Gott müſſe auch an den Verdammten ſeine Barmherzigkeit beweiſen, und ihnen etwas von ihren verdienten Strafen nachlaſſen, weil er nach dem Ausſpruche des Apoſtels ſich nicht ſelbſt verläugnen

läugnen könne, das er gleichwohl thun würde, wenn er ſeine Gerechtigkeit gegen die Verdammten nicht durch ſeine Barmherzigkeit milderte, die eben ſowohl zu ſeinem Weſen gehörte, als jene? Alle ſolche Fragen ſind nichts als Spiele mit Worten, die, um Sätze zu unterſuchen, die einander zu widerſprechen ſcheinen, in verſchiedner Bedeutung genommen werden. Was kann der Menſch an Erleuchtung durch eine gefliſſentliche Beſchäftigung mit Spielen dieſer Art gewinnen? Vielleicht eine Fertigkeit in der Kunſt, verwirrte Vorſtellungen aus einander zu ſetzen. Aber wie klein und unſicher iſt nicht dieſer Gewinn, wenn man zugleich dadurch in der Fertigkeit geübt wird, ſeine Vorſtellungen zu verwirren, und immer zwiſchen Irrthum und Wahrheit hin und her zu wanken?

Nicht anders verhält es ſich mit den Fragen, theils ob es gut ſey, daß Böſes geſchehe; theils ob das Böſe nützlich ſey. Dieſe ſagen: Es iſt gut; denn der Kraft Gottes iſt alles gut; es iſt recht, daß wer böſe iſt, immerhin böſe ſey; was aber recht iſt, das iſt gut. Alle Beſtrafung iſt recht; Sünden aber ſind ſelbſt Beſtrafungen; Gott will, was recht iſt, weil dieß gut iſt; alſo will Gott die Sünden, und die Sünden ſind gut. Das ſey fern, ſagen andere. Das Böſe iſt eine Privation des Guten; alſo iſt das Böſe nicht gut; überdieß iſt es nicht gut, daß Böſes geſchehe, weil es böſe iſt, daß Böſes geſchieht; folglich kann es nicht gut ſeyn, daß Böſes geſchieht; auch ſollen wir, wie der Apoſtel ſagt, nicht Böſes thun, auf daß Gutes daraus komme. Nun iſt der Verſtand in ſeiner Unterſuchung an zween Scheidewege gebracht und in der Verlegenheit, welchem er entgehen will. Da iſt denn eine neue Diſtinction nöthig, und Alexander muß herbeyeilen und rufen: Es

iſt nicht ſchlechtweg und an ſich gut, daß Böſes geſchehe, ſondern nur in gewiſſer Abſicht, ſecundum quid.

Auf gleiche Weiſe wird mit der Beantwortung der Frage verfahren: Ob das Böſe zuträglich und nützlich ſey. Allerdings, ſagt dieſer. Auguſtin iſt meiner Meinung. Gott, ſagt dieſer, weiß ſich auch des böſen Willens der Menſchen zum Guten zu bedienen; er würde das Daſeyn der Böſen verhindert haben, wenn er nicht voraus gewußt hätte, daß er ſie zum Nutzen der Guten würde brauchen können. Ich unterſtehe mich, ſagt er an einem andern Orte, zu behaupten, daß es den Stolzen zuweilen gut iſt, in eine offenbare Sünde zu fallen, damit ſie zum Misfallen an ſich ſelbſt gebracht werden, weil ſie eben dadurch fielen, daß ſie ſich zu ſehr gefielen. Petrus misfiel ſich auf eine heilſamere Weiſe, da er ſich misfiel, als er weinte; denn da er ſich gefiel, da er ſich zu ſehr auf ſich ſelbſt verließ. So urtheilt Auguſtin; ſo dachte auch Origenes und Damaſcen. Das Böſe iſt alſo nützlich. Bey weitem nicht, ſagten andre. Ein Gegenſtand, ſagt Ariſtoteles, iſt um ſo viel weißer, je weniger Schwärze damit vermiſcht iſt; alſo iſt etwas um ſo viel beſſer, je weniger Böſes damit vermiſcht iſt. Das Reinſte iſt das, was gar keinen Flecken hat. Alſo kann das Böſe nicht gut noch nützlich ſeyn. Ihr führt den Auguſtin für euch an; wir haben ihn auch auf unſrer Seite. Das Böſe, ſagt er, iſt darum böſe, weil es ſchadet; wenn es denn ſchadet, ſo nützet es nicht; alſo iſt das Böſe nicht nützlich. Wo iſt hier der Ausweg? Alexander zeigt ihn. Das Böſe, ſagt er, iſt an ſich betrachtet, weder gut noch nützlich und zuträglich, ſondern nur in ſo fern, als es Gott in Ordnung zu bringen weiß.

Setzt

Setzt man alle dieſe Fragen und deren Entſcheidungen als richtig voraus, ſo iſt nicht zu zweifeln, daß der göttliche Wille ſowohl in Anſehung des Böſen, als in Anſehung des Guten allezeit erfüllt werde. Man muß nur, nach Alexanders Entſcheidung, immer die Eintheilung des göttlichen Willens in den Willen des Wohlgefallens, und in den Willen des Zeichens nicht aus den Augen verlieren. Jener, er ſey nun Zulaſſung oder Operation, wird allezeit erfüllt; dieſer, welcher in ſeinen Geboten oder Verboten beſteht, nicht allezeit. In ſo fern Gott etwas unterſagt, oder etwas befiehlt, ſo geſchieht vieles wider ſeinen Willen. In ſo fern er etwas zuläßt, oder beſtraft, oder nach ſeinem Wohlgefallen ausführt, ſo geſchieht nichts wider denſelben; es kann auch nichts wider denſelben geſchehen. Selbſt das, was wider ſeinen Willen geſchieht, geſchieht doch nicht ohne ſeinen Willen; denn wollte er es nicht zulaſſen, ſo könnte es nicht geſchehen. Die Geſchöpfe bleiben immer ſeinem Willen unterworfen, wenn ſie auch wider ſeinen Willen, das heißt, wider ſein Gebot handeln. Wollten die Dinge, die ſich im Umkreiſe des Himmels befinden, auch nicht unter dem Himmel ſeyn, oder ſich von demſelben entfernen, ſo würden ſie doch unter dem Himmel bleiben, und wollten ſie ſich auf einer Seite von demſelben entfernen, ſich auf einer andern demſelben wieder nähern müſſen. Auf gleiche Art können ſich auch die Geſchöpfe dem Willen Gottes nicht entziehen. Entziehen ſie ſich ſeinem gebietenden oder verbietenden Willen, ſo fallen ſie in ſeinen ſtrafenden Willen, und ſo weiß die höchſte Weisheit Gottes alles zur Schönheit des Ganzen zu lenken.

*) *Thom. Bonav. Scot*, ibid.

Endlich handelt Alexander noch von der Einrichtung und Bildung unſers Willens nach dem Willen Gottes. Iſt eine ſolche Verähnlichung unſers Willens mit dem göttlichen möglich? Worinnen beſteht dieſelbe? Sind wir verbunden, unſern Willen nach dem göttlichen einzurichten? Sind wir verbunden, das zu wollen, was Gott will? Geſetzt, daß es dazu keine Verbindlichkeit gebe: Sind wir denn verbunden, das zu wollen, wovon wir wiſſen, daß es Gott will? Thäten die Heiligen recht, wenn ſie wollten, daß Chriſtus leiden ſollte? Thäten wir etwas Verdienſtliches, wenn wir wollten, daß die Heiligen leiden ſollten? Können wir wollen, daß diejenigen, welche verdammt zu werden verdienen, wirklich verdammt werden?

Kann der Wille der Menſchen nach dem Willen Gottes eingerichtet und demſelben verähnlichet werden? Der unendliche Abſtand zwiſchen ſeinem Willen und dem Willen der Geſchöpfe ſcheinet wider die Möglichkeit davon zu ſtreiten. Dieſer Abſtand iſt freylich in Rückſicht auf das Weſen des Einen und des Andern unermeßlich. Allein es giebt zwiſchen dem göttlichen und zwiſchen dem menſchlichen Willen einen zwiefachen Abſtand; den Abſtand des Weſens, und den Abſtand des Verhältniſſes, oder den proportionalen. Jener nur iſt unermeßlich; dieſer hingegen nicht. Weil unſer Wille in einer Relation deſſelben gegen den Willen Gottes beſteht, ſo kann er demſelben ähnlich werden; die Rede iſt nur von dem Willen Gottes, der die Regel iſt, oder die Regel beſtimmt, nach welcher unſer Wille eingerichtet werden, welche Beſchaffenheit er haben ſoll.

Worinnen beſteht dieſe Einrichtung und Bildung unſers Willens nach dem göttlichen Willen? Darinnen, daß man das will, was Gott will, wie ers will; was er

er weiß, daß ers will, und wozu ers will. Wenn dieſe vier Stücke zuſammenkommen, daß wir wollen, was Gott will; daß wir dieſes wollen, wie ers will; daß wir es wiſſen, daß ers will, und darum wollen; daß wir es darum wollen, weil ers will: So iſt die Aehnlichkeit, die Conformität unſers Willens mit Gott vollkommen.

Sind wir verbunden, unſern Willen dem Willen Gottes gemäß einzurichten? Dieſe Frage kann nicht geradezu und ohne alle Beſtimmung ganz bejahet oder verneinet werden. Die Rede iſt hier von dem geſetzlichen Willen Gottes. Nun giebt es ſowohl bejahende, als verneinende, das iſt, gebietende oder unterſagende Geſetze. Was jene betrifft, ſo ſind wir verbunden, ſie allezeit, aber deswegen nicht auf immer zu beobachten. Was dieſe aber anbelangt, ſo verbinden ſie allezeit und auf immer.

Sind wir verbunden, zu wollen, was Gott will? Gott will, daß ein Vater ſterben ſoll; allein kann ein gutgeartetes Kind nicht mit einem guten Willen wollen, daß ſein Vater lebe? Scheint nicht daraus zu folgen, daß man nicht immer verbunden ſey, das zu wollen, was Gott will? Die Beantwortung dieſer Frage hängt theils von der Eintheilung des Willens in den Willen der Vernunft, und in den Willen der Sinnlichkeit; theils von der Kenntniß ab, die wir von dem Willen Gottes haben oder nicht haben. Wir ſind nach dem Willen der Vernunft verbunden, das zu wollen, was Gott will, wenn wir es gleich nach dem Willen der Sinnlichkeit nicht wollen können. Kennen wir das nicht, was Gott will, ſo ſtehen wir auch nicht unter der Verbindlichkeit, daſſelbe zu wollen; kennen wir es aber, ſo iſt unſre Verbindlichkeit dazu gegründet.

Sind

Sind wir verbunden, das zu wollen, wovon wir wiſſen, daß es Gott will? Bejahen wir die Frage, ſo hat Maria geſündigt, als ſie wollte, daß Chriſtus nicht ſterben ſollte; denn ſie wußte, daß dieß Gottes Wille wäre. Die Apoſtel thaten Unrecht, daß ſie über den Tod ihres Herrn und Meiſters traurig waren; Jeremias that Unrecht, daß er wünſchte, Jeruſalem möchte nicht zerſtört werden, da er wußte, daß es Gott zerſtören laſſen wollte. Gott will zulaſſen, daß ich ſündige; alſo muß ich wollen, daß mich Gott ſündigen laſſe. Iſt dieß ungereimt anzunehmen: So kann ich nicht annehmen, daß ich allezeit verbunden ſey, das zu wollen, wovon ich weiß, daß es Gott will. Alexander will ſich aus dieſer Schwierigkeit wieder mit ſeiner Eintheilung des Willens in den Willen der Vernunft und in den Willen der Sinnlichkeit herauswickeln. Allein es wäre ihm leichter geworden, wenn er angemerkt hätte, daß die ganze Schwierigkeit auf der Amphibolie des Wortes Wille beruhet. Wille, wenn er Verbindlichkeit gründen ſoll, kann nichts anders, als ein uns erklärtes Geſetz über das ſeyn, was wir wollen oder nicht wollen dürfen. Wo denn kein Geſetz iſt, da kann auch keine Verbindlichkeit ſeyn. Der Wunſch, daß Chriſtus leben und nicht ſterben ſollte, war der Maria ſo wenig unterſagt, als den Jüngern die Traurigkeit über ſeinen Tod. Befohlen war ihnen nur die Unterwürfigkeit unter den Willen Gottes; verboten nur die Widerſetzlichkeit gegen ſeinen Willen. Mit der Unterwürfigkeit aber unter den Willen Gottes kann der Wunſch des Gegentheils beſtehen, wenn er an ſich erlaubt iſt, wie die bloße Traurigkeit noch keine Widerſetzlichkeit iſt.

Hieraus ergiebt ſich, wie die drey letzten zu dieſer Betrachtung gehörigen Fragen zu beantworten ſind. Als

eine

eine zärtliche Mutter, und nach den Empfindungen der Natur konnte Maria den Tod ihres Sohnes nicht wollen; es war ihr ſchmerzlich; dennoch wollte ſie ihn nach dem Willen der Vernunft, weil ſie ihren Schmerz darüber mit Unterwerfung erdultete. So betrüben ſich die Heiligen über die Leiden der Heiligen; nicht, weil ſie das nicht wollen, wovon ſie wiſſen, daß es Gott will, ſondern weil es Leiden ſind, und freuen ſich deswegen auch darüber, wenn ſie dieſelben überſtanden haben. Ueber die Quaalen der Verdammten freuen ſie ſich nicht, ob ſie gleich der Vernunft zu Folge wollen, daß Gott gerecht erfunden werde. Einige dachten ſo hart, daß ſie behaupteten, die Seligen würden ſich über die Strafen der Verdammten freuen. Allein Alexander dachte menſchlicher und behauptete, daß Strafen zwar ein Object der Genehmhaltung erklären, aber kein Gegenſtand des Verlangens und des Wohlgefallens ſeyn könnten; daß alſo zur Conformation unſers Willens mit dem göttlichen ſo wenig ein Freude darüber, als ein Verlangen, daß ſie geſtrafet werden mögen, erfodert würde. Man kann Wohlgefallen an dem Endzweck deſſen haben, was geſchieht, was geſchehen, was zugelaſſen, oder verhängt werden muß, obgleich dasjenige, was in dieſer Abſicht geſchieht oder geſchehen muß, an ſich ſelbſt betrachtet, nicht gefallen kann. Die Wiederherſtellung der Geſundheit oder die Verhütung der Anſteckung von gefährlichen Krankheiten iſt ein Endzweck, der dem Arzte, und jedermann gefallen muß: Muß ihm deswegen auch die Bitterkeit der Heilmittel, oder der Schmerz, den ſie verurſachen, gefallen? So konnten die Scholaſtiker denken, und ſo haben unſtreitig viele gedacht; die Minoriten hingegen, die einen vorzüglichen Hang zum Myſticismus in der Religion hatten, mehr als die Dominicaner.

Ich

Ich habe nothwendig Alexanders von Hales Vorſtellungen von Gott, von ſeinem Weſen, und von ſeinen Eigenſchaften zuſammendrängen müſſen, und man wird mit Vergnügen wahrgenommen haben, daß alles, was die natürliche und geoffenbarte Religion in dieſer Lehre mit einander gemein hat, nun eine ſyſtematiſche Geſtalt gewann, die ſie zeither noch nicht gehabt hatte. Immer verbindet Hales eine Frage durch ein *Conſequenter* mit einander, und zu dieſem Folglich iſt wirklich immer im Vorhergehenden ein Grund vorhanden. Thomas von Aquino will auch ſyſtematiſch ſeyn; ob er es aber mit dem Alexander von Hales immer in einem gleichen Grade iſt, darüber läßt ſich ſtreiten. Albertus, der Große genannt, und Bonaventura ſind, ob ſie gleich mit beyden in ihren Gedanken miteinander übereinſtimmen, nicht ſo ordentlich und zuſammenhängend in ihren Vorſtellungen, als jene. Die Urſache iſt, daß ſie in ihrem Vortrage bloß der Ordnung folgen, welcher Peter Lombard in ſeinem Lehrbuche gefolgt war. Daher kömmt es, daß Albert nach einigen vorläufigen Fragen über das Object der theologiſchen Wiſſenſchaft, über das Subject derſelben, über die Art dieſer Erkenntniß, ob ſie bloß ſpeculativiſch oder praktiſch ſey, über die verſchiedne Weiſe, die Schrift auszulegen, ſogleich über den Innhalt jeder Diſtinction zur weitern Erläuterung derſelben mancherley Fragen aufwirft, ohne ſich zu bekümmern, ob unter denſelben ein innrer Zuſammenhang ſtatt habe oder nicht. So wird die Lehre von der Dreyeinigkeit eher abgehandelt, als die Lehre von der Erkenntbarkeit Gottes, von ſeinem Daſeyn und Weſen, und von allen den Eigenſchaften, die darinnen unterſchieden werden können, und den verſchiednen Perſonen der Gottheit gemein ſind. Der Stoff iſt derſelbe; die Behandlung iſt verſchieden. In Abſicht auf die ungleichen Meinungen der ältern Kirchenlehrer über theologiſche Gegen-

ſtände

ſtände und ihrer Widerſprüche folgt er dem Beyſpiele ſeines Vorgängers. Er giebt ſich alle erſinnliche Mühe, ſie unter einander zu vereinigen; denn er durfte es eben ſo wenig wagen, irgend eine alte Meinung, die ein orthodoxer Lehrer gehabt hatte, nach einem von den Ausſprüchen des Alterthums unabhängigen Grunde, als wahr oder falſch zu beurtheilen. Das wäre ein Verbrechen der beleidigten Majeſtät des kirchlichen Anſehns geweſen. Uebrigens iſt vielleicht das Urtheil nicht ungegründet, daß Alexander von Hales mit dem Gebrauche der ſchon vorhandenen Beſtimmungen weniger bekannt geweſen ſey, als Albert. Aber wie leicht iſt es nicht einem im Denken nicht ungeübten und fleißigen Nachfolger eines andern, einige Vorzüge vor ſeinem Vorgänger zu erhalten? Alexander hat manche für die Moralität ganz unfruchtbare Speculationen, die nicht auf das gehen, was iſt, oder ſeyn ſollte, ſondern auf das, was auch wohl unter dieſen oder jenen Bedingungen hätte ſeyn können oder ſeyn müſſen. Albert hat die Unnützlichkeit ſolcher Grübeleyen nicht erkannt; er wiederholt ſie, und pflanzt ſie fort; er vermehrt ſie mit neuen eben ſo unnützen und eiteln Speculationen. Ich kann auch nicht ſagen, daß er Alexandern an Scharfſinn übertreffe. Indeß hat er zuweilen Fragen, welche den ſcharfen philoſophiſchen Blick ſeines Geiſtes deutlich beweiſen. Von dieſer Art iſt zum Exempel in ſeinen Erläuterungen der dritten lombardiſchen Diſtinction, die Frage: Ob aus der beſtändigen Dauer die Ewigkeit, und aus der Gröſſe der Macht die Unendlichkeit erkannt werden könne? Eben dieſen Blick wird man auch in ſeiner weitern Entwicklung der Erkenntniß Gottes aus Spuren gewahr, da er unterſucht, ob dieſe Art der Erkenntniß aus Spuren bloß den Menſchen zukomme; was Spuren ſind; wie vielerley ſich aus Spuren erkennen läßt. Daß

er übrigens tiefer in ſeine Materie eindringe, als Hales, oder daß er weiter ſehe als dieſer, davon fehlen mir die Beweiſe.

Eben ſo wenig kann meiner Einſicht nach Bonaventura, in ſeinem Commentar über Lombarden, Alexandern den Vorrang ſtreitig machen. Syſtematiſch iſt er in ſeinen Erläuterungen des Magiſtri nicht, weil er keine Summe, ſondern einen Commentar ſchrieb. Aber darinnen unterſcheidet er ſich, daß er weniger unnütze Fragen aufwirft und den Lehrſatz, daß die Theologie eine praktiſche und keine bloß ſpeculativiſche Wiſſenſchaft ſey, mehr vor Augen hat, als ſeine Vorgänger. Selbſt ſeine Schreibart hat zuweilen mehr Herzliches, als Alexanders, oder Alberts ſcholaſtiſches allzuoft nur zu barbariſches Latein, welches im Thomas von Aquino erträglicher iſt. Uebrigens läßt er ſich auch faſt auf alle die Fragen ein, die der einmal herrſchende kirchliche Lehrbegriff veranlaſſen konnte. Einige ſucht er ſogar ausführlicher abzuhandeln. Zum Exempel können unter den Fragen über die göttliche Allmacht die Fragen dienen, ob Gott die Welt nach der Subſtanz der zu ihrer Vollſtändigkeit nothwendig erforderlichen Theile, ſecundum ſubſtantiam partium integrantium; ob er ſie nach den charakteriſtiſchen Eigenſchaften eben dieſer Theile; ob er dieſe in Abſicht auf ihre Theile beſſer und vollkommener; ob er die Welt auch älter hätte machen können, als er ſie gemacht hat.

Thomas von Aquino hat in ſeiner theologiſchen Summe ſchon mehr einen eignen Charakter, wenn er gleich, im Ganzen betrachtet, eben den Stoff, den Alexander vor ihm bearbeitet hatte, bearbeitet, und ſich auch in der Methode nach ſeinem Vorgänger richtet. Er thut aber dieſes mit keiner ſclaviſchen Nachahmung, und

man

man kann leicht ſehen, daß er ſich beſonders in der Ordnung und Stellung ſeiner Ideen und Lehrſätze von denſelben unterſcheidet. So betrifft die erſte Frage den Begriff von der Theologie und alles, was dahin gehört, wie bey Alexandern. Aber ſchon in der zweyten Lehrfrage geht er von ihm ab. Hales unterſucht zuerſt, ob Gott von den Menſchen erkennbar ſey, und iſt in dieſer Unterſuchung, wie man geſehen hat, ſehr ausführlich. Thomas hält dieſe Unterſuchung zwar nicht für unnöthig; aber bey ihm macht ſie den Gegenſtand der zwölften Lehrfrage aus, von welcher Stellung ſich wohl ein Grund angeben läßt, der aber doch nicht wichtig genug iſt, um die ſeinige für vorzüglicher zu halten, als diejenige, welche Alexander gewählt hat. Ohne ausgemacht zu haben, ob Gott ein Gegenſtand der menſchlichen Erkenntniß ſeyn könne, fragt er, ob er ſey. Er beweiſt das Daſeyn Gottes, aber nicht, wie allgemeine Wahrheiten bewieſen werden, aus dem Begriffe von Gott, ſondern durch Schlüſſe von der Wirkung auf die Urſache, woraus ſie allein erklärt werden kann. Er hält es für unmöglich, die Exiſtenz Gottes a priori zu beweiſen. Seine Gründe ſind, daß wo Bewegung iſt, ein erſter Beweger ſeyn; daß, wo Wirkungen ſind, der Menſch auf eine erſte nothwendige Urſache hinaufſteigen; daß er vom Begriffe des Möglichen, das nicht nothwendig iſt, zum Begriffe des Nothwendigen fortgehen müſſe; daß er von den Mannichfaltigen Graden des Guten auf ein unendlich Gutes zu ſchließen genöthigt werde; daß endlich keine Regierung ſich ohne einen Regenten denken laſſe; daß folglich die Welt, weil eine Regierung nach Abſichten darinnen nicht zu verkennen iſt, ohne einen höchſten Beherrſcher nicht ſeyn noch beſtehen könne. Alexander handelt in ſeiner dritten Lehrfrage von der Eſſentialität Gottes, und darinnen trägt er die Beweiſe von

dem Daſeyn Gottes vor, ſchließt in der vierten aus der Nothwendigkeit des göttlichen Weſens, die Unveränderlichkeit deſſelben, und daraus in der fünften Frage die höchſte Einfachheit deſſelben. Thomas hingegen handelt dieſe Eigenſchaft in der dritten Lehrfrage ab, wobey er beweiſt, daß ſich Gott mit keinem Weſen außer ſich in einer Zuſammenſetzung denken laſſe; daß er folglich weder die Seele, noch die Form, noch die erſte Materie der Welt ſeyn könne, wie **David von Dinanto** behauptet zu haben beſchuldigt worden war. **Alexander** betrachtete nach der unendlichen Simplicität Gottes ſeine Unendlichkeit, ſeine Unbegreiflichkeit, ſeine Unermeßlichkeit, ſeine Allenthalbenheit, ſeine allgemeine und beſondre Gegenwart in Allen Dingen, und beſonders in den Frommen, ſeine Ewigkeit und dann ſeine Einheit, oder vielmehr ſeine **Einzigkeit**. Thomas geht wieder einen ganz andern Weg. Er zeigt zuerſt, daß Gott das vollkommenſte Weſen ſey; dann handelt er von dem metaphyſiſchen Guten überhaupt und beſonders von der metaphyſiſchen Güte Gottes, nach welcher er wegen ſeiner höchſten Vollkommenheit auch das höchſte Gut ſey, wobey er beyläufig ſeine Begriffe von dem, was recht, was nützlich, was erfreulich iſt, mittheilt. Von dieſem Begriffe geht er zur Betrachtung der Unendlichkeit Gottes fort, unter welcher er die Unendlichkeit theils des **Weſens**, und folglich alle Arten der göttlichen Gegenwart, theils des **Daſeyns**, oder der Dauer Gottes, und folglich ſeine Ewigkeit begreifet. Von der **Ewigkeit** geht er zur Betrachtung der göttlichen **Einheit** fort, und in dieſem Artikel beweiſet er, der Begriff der **Einheit** ſetze zum Begriffe des **Weſens**, entis, nichts hinzu; Einheit bedeute nicht die erſte Zahl in einer Summe, wenn die Rede von der Einheit Gottes ſey; ſie ſey vielmehr in ſo fern ſie mit dem Begriffe des Seyns verwechſelt werde, ein negati-

ver

der Begriff, und es werde dadurch angezeigt, daß in Gott keine Theilbarkeit möglich ſey; es ſey nur Ein Gott, und ſein Weſen ſey im höchſten und vollkommenſten Sinne nur Ein Weſen. Ueber das alles ſagt Thomas Nichts Beſſers, als was Alexander vor ihm darüber geſagt hatte. Er brauchet nur den Ariſtoteles und deſſen philoſophiſche Säße mehr, als Hales, theils in den Einwürfen, die er widerlegt, theils in der Beantwortung der ſeinen Entſcheidungen widerſprechenden Meinungen und Gründe.

Auf dieſe Unterſuchung folget erſt die Betrachtung, in wie fern Gott von uns erkannt werden könne. Von dieſer Ordnung, worinnen er von ſeinem Vorgänger ſo weit abgeht, giebt er doch einen Grund an, der angeführt zu werden verdient. Zeither hatte er, ſeiner Meinung nach, erwogen, wie Gott an ſich ſelbſt beſchaffen ſey; nun will er zeigen, wie er in unſrer Erkenntniß von ihm beſchaffen ſey; oder wie er von ſeinen Geſchöpfen erkannt werde. Dieſe Unterſuchung enthält dreyzehn Fragen. Kann ein erſchaffner Verſtand das Weſen Gottes ſehen? Hales brauchte für das Wort ſehen bald das Wort erkennen, bald das Wort begreifen. Kann das göttliche Weſen vom Verſtande vermittelſt einer erſchaffenen Geſtalt geſehen werden. Können leibliche Augen daſſelbe ſehen? Vermag dieß irgend eine geiſtige Natur durch die ihr von Gott anerſchaffenen Kräfte? Bedarf ein endlicher und erſchaffener Verſtand zum Sehen des göttlichen Weſens eines erſchaffenen Lichtes? Sieht von denen, welche das Weſen der Gottheit ſehen, daſſelbe einer mehr und beſſer, als der andre? Kann irgend ein erſchaffener Verſtand das unendliche Weſen begreifen? Sieht der Verſtand alles in Gott, wenn er ſein Weſen ſieht? Sieht er, was er

darinnen wahrnimmt, in gewiſſen Aehnlichkeiten? Sieht er, was er im Weſen Gottes ſieht, alles auf einmal? Kann ein Menſch in dem Zuſtande dieſes Lebens das Weſen Gottes ſehen? Können wir in dieſem Leben durch die natürliche Vernunft erkennen? Giebt es außer der natürlichen Erkenntniß Gottes in dieſem Leben noch eine Art ſeiner Erkenntniß, die wir ſeiner Gnade zu danken haben? Thomas iſt über alle dieſe Materien weitläuftig und ausführlich genug; daß er aber ſeinen Vorgänger übertreffen ſollte, getraue ich mich nicht, zu behaupten. Es iſt offenbar, daß Thomas ſich des Wortes ſehen in dieſer Unterſuchung nicht hätte bedienen ſollen. Es iſt ein vieldeutiges Wort, das keine feſtſtehende Bedeutung hat. Man ſieht auch leicht, daß er die Lehrfragen ohne Noth vervielfältigt; denn verſchiedne Fragen ſind Eines und deſſelben Innhaltes, ob ſie gleich in andern Formeln ausgedrückt ſind. Hales drückt ſich, meinem Ermeſſen nach, beſtimmter aus, ob es gleich auch in ſeinen Betrachtungen nicht an unnützen Auswüchſen fehlt.

Weil wir uns keine Vorſtellungen von unſichtbaren und geiſtlichen Gegenſtänden ohne Worte und Namen machen können: So verbindet Thomas in ſeiner dreyzehnten Lehrfrage eine Betrachtung über die Namen und Benennungen Gottes, und dieſe ſteht unſtreitig an einem bequemern Orte, als derjenige iſt, an den ſie Alexander Hales geſtellt hat. Ich übergehe das, was er darüber vorträgt, weil ich ſeinen Vorgänger in der Folge zuerſt darüber ſprechen laſſen will, damit die chronologiſche Folge aller dieſer Vorſtellungen nicht unterbrochen werde.

In der vierzehnten, funfzehnten, ſechszehnten und ſiebzehnten Frage handelt Thomas von der Erkenntniß Gottes, von den Ideen deſſelben, von der Wahrheit deſſelben,

ſelben, und vom Irrthume, und zwar völlig in dem Geiſte und Sinne ſeines Vorgängers.

Die ſiebzehnte Lehrfrage hat mit einer Materie zu thun, auf welche ſich Alexander nicht eingelaſſen hatte. Thomas hielt es für nöthig, über das Leben Gottes eine eigne Unterſuchung anzuſtellen. Eine vorläufige Frage iſt, ob alle natürliche Dinge leben. Aus ſeinem Philoſophen ſchien bewieſen werden zu können, daß alle natürlichen Dinge Theil am Leben hatten; weil in allen, weil beſonders in den Pflanzen; weil in den Waſſern Bewegung iſt, weswegen auch ſelbſt die Schrift von lebendigen Waſſern redet. Thomas antwortet, daß alles lebe, was ſich ſelbſt bewegt, und nicht bloß von äußerlichen Urſachen in Bewegung geſetzt wird. Sein Ariſtoteles kann hier nicht wider ſeine Meinung angeführt werden; einmal, weil er in der Stelle, nach welcher allen natürlichen Dingen Leben ſollte zugeſchrieben werden können, dieſes Wort nicht in eigentlicher, ſondern in uneigentlicher Bedeutung braucht; zweytens, weil man eine andre Stelle in ſeinen phyſiſchen Schriften findet, die ſich für die Einſcheidung brauchen läßt, welche Thomas zu geben für gut fand. Auf eben dieſe Weiſe hilft er ſich bey der Frage, ob das Leben eine Wirkung ſey. Es wird verneinend darauf geantwortet und behauptet, daß Leben das Weſen ſelbſt bezeichne, welches von der Beſchaffenheit iſt, daß es ſich ſelbſt bewegen kann; eine Behauptung, die gegen den Sprachgebrauch nur mit ſchwachen Gründen unterſtützt wird; denn Leben iſt doch bloß ein tropiſches Wort, wodurch nichts anders, als Selbſtthätigkeit bezeichnet werden ſoll. Allein Thomas hatte, wie er glaubte, dieſer Meinung als eines Grundes der darauf folgenden Behauptung nöthig, daß das Leben Gottes von ſeinem

Seyn und ſeinem Verſtehen nicht unterſchieden ſey; daß alſo ihm vor allen andern Weſen Leben zugeſchrieben werden müſſe, theils weil er in dem allervollkommenſten Verſtande iſt; theils weil er ſich alles auf das vollkommenſte vorſtellt. Es giebt bey einem jeden Leben zwo Arten von Handlungen. Einige gehen gleichſam von ſeiner Wirkſamkeit aus und in andre Objecte über; andre hingegen bleiben innerhalb deſſelben, und dahin gehört das Seyn und das Verſtehen, oder das Vorſtellen. Auf die Frage, ob alles in Gott Leben ſey, wird geantwortet, daß nichts als Leben in Gott ſey, weil ſein Leben und ſeine Vorſtellungen, die er von allen Dingen hat, Eins und daſſelbe ſind.

Von den Betrachtungen über den Verſtand und das Leben Gottes wendet Thomas ſich zur Betrachtung des göttlichen Willens, und der verſchiednen Eigenſchaften und Werke, welche demſelben beygelegt werden, wozu die Güte, die Barmherzigkeit, die Gerechtigkeit, die göttliche Anordnung und Regierung aller Dinge, die Prädeſtination, und alle Fragen zu rechnen ſind, die dahin gehören. Er ſtimmt in allen dahin gehörigen Stücken mit Alexandern überein; nur daß er ſich in der Lehre von der Prädeſtination den harten auguſtinianiſchen Behauptungen mehr nähert, als dieſer.

Hierauf handelt er von der göttlichen Macht, wie ſeine Vorgänger, und zuletzt von der Seligkeit Gottes. Hierinnen erweiterte er den ſcholaſtiſchen Lehrbegriff von Gott; denn Alexander hat keine beſondre Abhandlung über die göttliche Seligkeit; weil es ihm genug war, bewieſen zu haben, daß Gott das höchſte Gut ſey. Iſt ers, ſo muß er ſichs auch ſelbſt ſeyn; das heißt, er muß vollkommen ſelig ſeyn. Thomas hielt es für nöthig, dieſe Vorſtellung noch mehr zu entwickeln und zu

beſtä-

beſtätigen. Zuförderſt zeigte er, daß die Seligkeit ein Begriff ſey, der zu einer vollſtändigern Vorſtellung von Gott gehöre. Er leitete dieſelbe aus ſeiner höchſten Vollkommenheit her. Gott iſt ſelig, weil er weiß, daß er alles mögliche Gute in ſich ſelbſt habe; daß er ſich demnach zum vollkommenſten Zuſtande ſelbſt genug, und aller ſeiner Handlungen mächtig ſey. Er iſt daher dem Verſtande nach vollkommen ſelig, weil er durch ſeinen Verſtand ſich bewußt iſt, ſelbſt das höchſte und vollkommenſte Gut zu ſeyn. Wie er nun ſeine eigne Seligkeit iſt, theils in ſo fern er das höchſte Gut iſt; theils in ſo fern er davon durch ſeinen Verſtand das vollkommenſte Bewußtſeyn hat: So iſt er auch die höchſte Seligkeit aller derjenigen, welche ſelig ſind. Denn es giebt kein höheres Gut, das ſie begehren oder denken können, als er iſt. Sie müſſen folglich, wenn ſie ſolches wiſſen und ihn dafür erkennen, durch dieſe Erkenntniß ſelig ſeyn. Auf die Frage, ob Gott auch alle Seligkeiten in ſeiner Seligkeit begreife, woran viele zweifelten, weil es mancherley Annehmlichkeiten giebt, die in Gott nicht ſeyn können, antwortet Thomas, daß alles, was begehrungswürdig genannt zu werden verdiene, auf eine vorzügliche Weiſe in Gott anzutreffen ſey.

Alexander von Hales und Thomas harmoniren alſo, wie aus den vorhergehenden Anmerkungen erhellt, in ihren Meinungen, ſie mögen philoſophiſch oder theologiſch ſeyn, faſt immer mit einander. Die Ordnung der Ideen, die größre oder mindre Ausführlichkeit in einer oder der andern Materie und der Ausdruck machen faſt allen Unterſchied zwiſchen beyden aus. Man ſieht es ihnen an, daß ſie zu Einer Familie gehören, und gleichſam einerley Erziehung gehabt haben. Duns Scotus, dieſer tiefgrübelnde Commentator des magiſtri ſententiarum, hat ſchon mehr Eignes in ſeiner Art zu denken, ob er ſich

gleich in der Methode im Ganzen nicht von ihnen unterſcheidet. Er iſt tiefſinniger, oder ſcheinet es zu ſeyn, in ſeinem Ausdrucke unverſtändlicher und barbariſcher; einem Manne gleich, der immer in Gedanken iſt, und auf ſeinen Anzug keine Acht hat. In vielen Meinungen unterſcheidet er ſich ſowohl vom Hales, als vom Thomas; allein auf dieſe Verſchiedenheit kann ich mich itzt nicht einlaſſen, weil ich von den Thomiſten und Scotiſten und ihren mit einander ſtreitigen Lehrſätzen in einer beſondern Abhandlung zu reden Willens bin. Itzt will ich nur dasjenige bemerken, was er in dem Prologus zu ſeinem Commentar über Lombards Lehrſätze Eignes hat.

Scotus handelt in ſeinem Prologus nach der damals gewöhnlichen Eintheilung der Urſachen in die wirkende, die formale, die materiale, und finale fünf Fragen ab; die erſte, ob der Menſch nach ſeinem gegenwärtigen Zuſtande der Eingebung eines übernatürlichen Unterrichtes nothwendig bedurfte; die zweyte, ob die dem Menſchen nach ſeinem itzigen Zuſtande nöthige übernatürliche Erkenntniß auch zureichend in der heiligen Schrift mitgetheilt worden ſey; die dritte, ob Gott als das vornehmſte Subject (Object ſagten andre,) in der Theologie angeſehen werden könne; die vierte, ob die Theologie zu den praktiſchen Wiſſenſchaften gehöre; die fünfte, ob man ſie wegen ihres Verhältniſſes zur Ausübung, als zu ihrem Endzwecke, praktiſch nennen ſolle.

Bedarf der Menſch nach ſeinem gegenwärtigen Zuſtande einer übernatürlichen Erkenntniß, welche ſein Verſtand nicht auch vermittelſt des Lichtes der Natur erhalten kann? Scotus ſagt, daß hier die Philoſophen und die Theologen einander widerſprächen. Jene eigneten der Natur eine zu ihrer Be-

ſtimmung zureichende Vollkommenheit zu, dieſe hingegen läugneten dieſelbe. Die Philoſophen ſagten, weil der Menſch Verſtand hat, eine Kraft alſo, dasjenige zu erkennen, was erkennbar iſt, wovon dieß das Paſſivum, und jenes das Activum iſt, ſo folge daraus, daß alles, was erkennbar iſt, durch die natürliche Kraft des menſchlichen Verſtandes müſſe erkannt werden können; denn gäbe es etwas Erkennbares, ein paſſivum, einen intellectum poſſibilem, und doch im Menſchen keinen Verſtand dazu, oder keine Kraft dazu in ſeinem Verſtande, kein activum: So wäre jenes vergeblich vorhanden, welches wider die Analogie der Natur ſtreite. Alle Kenntniſſe, die der Menſch durch eine übernatürliche Eingebung erhalten kann, müſſen als erkenntbare Folgerungen in den erſten Gründen der Erkenntniß liegen, und daraus hergeleitet werden können. Dieſe erſten Gründe können wir durch die natürliche Kraft unſers Verſtandes erkennen; alſo bedürfen wir in unſerm gegenwärtigen Zuſtande keiner übernatürlichen Erkenntniß, oder wenn wir derſelben bedürfen, ſo ſteht die Kraft unſers Verſtandes in keinem ſolchen Verhältniß gegen eine übernatürliche Erkenntniß, daß ſie dieſelbe annehmen kann.

Alle dieſe Einwürfe werden in mancherley Schlüſſen vorgetragen, worinnen bald der Oberſatz, bald der Unterſatz angegriffen, vertheidigt und widerlegt wird. Ariſtoteles und Avicenna erſcheinen oft in der Geſellſchaft Auguſtins und andrer Väter mit einander. Allein die Sprache, worinnen alles vorgetragen wird, iſt ſo dunkel und unlateiniſch, daß dem Leſer alle Geduld vergehen muß. Scotus vertheidigt indeß die Nothwendigkeit oder Unentbehrlichkeit eines übernatürlichen Unterrichts, widerlegt die Einwürfe dagegen theils aus dem Begriffe der Natürlichkeit und Uebernatürlichkeit der

Erkenntniß, theils aus dem, was zur Beſtimmung des Menſchen nöthig iſt. Die Natürlichkeit der Erkenntniß beſteht darinnen, daß der Verſtand ein Object ſelbſt wahrnehmen kann, oder doch eine natürliche Neigung hat, es wahrzunehmen, wenn es ſich ihm darbietet und auf ihn wirkt. Verhält ſich der Verſtand ganz gleichgültig dagegen, ſo fehlt es ihm an Neigung, es zu erkennen, und folglich kömmt es darauf an, von was für einer Beſchaffenheit die Wirkſamkeit, oder das agens iſt, was ihn aus dieſem Zuſtande der Gleichgültigkeit heraushebt: Hat dieß Wirkſame eine natürliche Kraft dazu, ſo iſt auch die Erkenntniß natürlich, und kann ſie gleich auch durch eine höhere und übernatürliche Kraft bewirket werden, ſo kann man doch nicht ſagen, daß ſie **nothwendig** ſey, ſobald ſie auf eine natürliche Weiſe erlangt werden kann. Hat hingegen das Agens keine natürliche Kraft dazu, und giebt es kein ſolches; iſt vielmehr eine übernatürliche Kraft allein vermögend, in dem Verſtande, der ſich gegen ein erkennbares Object gleichgültig verhält, eine Erkenntniß davon hervorzubringen: So iſt dieſe **übernatürlich**, oder, wofern die Beſtimmung oder der Zweck des Menſchen dieſelbe fodert, auch **nothwendig**. Das iſt es vornehmlich, was Scotus zu beweiſen ſuchet. Der menſchliche Verſtand iſt von Natur unfähig, eine **deutliche** und **beſtimmte** Erkenntniß von ſeiner **Beſtimmung** zu erlangen. Er, ſich ſelbſt überlaſſen, kann nicht einſehen, welches der Zweck ſey, nach dem er ſtreben muß. Muß er ihn gleichwohl erkennen, und dazu hat er einen natürlichen Trieb in ſich, der ihm nicht gegeben ſeyn kann, daß er unbefriedigt bleibe: So muß er durch die Eingebung Gottes eine **übernatürliche Unterweiſung** davon erhalten. Das iſt das Weſentliche von dem, was Scotus ſehr umſtändlich ausführt.

Iſt die dem Menſchen nach ſeinem gegenwärtigen Zuſtande nöthige übernatürliche Erkenntniß auch in der heiligen Schrift dem Menſchen hinlänglich bekannt gemacht worden? Das wird von denen geläugnet, welche den göttlichen Urſprung entweder der ganzen ſchriftlichen Offenbarung, oder einiger Theile derſelben beſtreiten, und zwar mit den Vorwürfen, daß es dem Menſchen nie an der ihm nöthigen Erkenntniß Gottes gefehlt; daß er das natürliche Geſetz gehabt habe, ehe das moſaiſche Geſetz gegeben worden ſey; daß die Schrift viel Ueberflüßiges enthalte, was der Menſch zur Seligkeit nicht zu wiſſen braucht, das Ueberflüßige und Unnütze aber ſelbſt von verſtändigen Lehrern bloß menſchlicher Wiſſenſchaften ſorgfältig vermieden werde; daß endlich aus der Schrift nicht alle Fragen, deren Entſcheidung zur Seligkeit nothwendig ſey, mit vollkommner Gewißheit entſchieden werden könnten. Noch hatte kein ſcholaſtiſcher Theolog den Beweis des göttlichen Urſprunges und Anſehens der Offenbarung für nöthig gehalten. Scotus iſt der erſte, der ſich dieſes Verdienſt um die Theologie erwarb. Er ſuchte, ehe er jene Einwürfe beantwortete, zuförderſt die Göttlichkeit der heiligen Schrift und ihres Inhaltes darzuthun.

Zuerſt beweiſt Scotus, daß die heilige Schrift einen übernatürlichen göttlichen Unterricht enthalte, aus den darinnen vorkommenden Weiſſagungen. Gott allein kann zufällige Begebenheiten vor ihrem Erfolge vorherſehen und verkündigen; alſo kann ſie nur derjenigen vorherſagen, der von Gott davon unterrichtet worden iſt; folglich müſſen die prophetiſchen Bücher göttliche Bücher ſeyn; ſie enthalten Vorherverkündigungen zukünftiger zufälliger Begebenheiten, und dieſe Weiſſagungen ſind erfüllt worden.

Der zweyte Grund iſt die Uebereinſtimmung der verſchiednen Bücher der heiligen Schrift mit einander. Ueber Gegenſtände, von denen man keine vollkommen deutliche Erkenntniß haben kann; die ſich auch nicht aus deutlichen und unwiderſprechlichen Principien herleiten laſſen, giebt es unter Menſchen von verſchiedner Art zu denken und von verſchiednen Neigungen keine feſte und unfehlbare Uebereinſtimmung, wenn nicht ihr Verſtand von einer höhern Urſache zu einer ſolchen Harmonie beſtimmt wird. Die Verfaſſer der heiligen Schrift waren Männer, die zu verſchiednen Zeiten lebten, und ſowohl in ihrer Art zu denken, als in ihren Neigungen ſehr von einander unterſchieden waren. Gleichwohl ſtimmten ſie mit einander in Vorſtellungen überein, die ſich durch keine natürliche und vollkommne Deutlichkeit jedermann aufdringen; dieß beweiſt die Göttlichkeit des Inhalts ihrer Schriften. Dagegen könnte eingewendet werden, daß die Nachfolgenden den vorhergehenden Schriftſtellern nicht hätten widerſprechen können, weil das, was dieſe vor jenen geſagt hatten, keine Evidenz hatte; weil es ihnen daher auch an Gründen mangeln mußte, ſie zu widerlegen, welches bey Philoſophen und in andern Wiſſenſchaften nicht Statt hat. Ein ſpäterer Geſchichtſchreiber kann einem ältern nicht widerſprechen, wenn er keine anderweitigen ſichern Nachrichten hat. In der Philoſophie hingegen kann der Schüler von ſeinem Meiſter abgehen, weil er gute und wichtige Gründe dazu haben kann. Allein wenn auch Ezechiel und Jeremias, die zu einer Zeit lebten, von denen aber dieſer in Judäa und jener in Babel weiſſagte, in dem mit einander übereinkamen, was beyde aus Moſis Schriften als aus der gemeinen Quelle ihrer Lehren wußten: So gab es doch viele andre auch inevidente Dinge, worinnen ſie mit einander hätten uneins

ſeyn

ſeyn können, und doch waren ſie es nicht; folglich mußten ſie einen über den menſchlichen Verſtand erhabnen gemeinſchaftlichen Lehrer haben, der allen Widerſpruch derſelben gegen einander zu verhüten wußte.

Der dritte Grund iſt von dem Anſehen der heiligen Schriftſteller hergenommen. Entweder ſind ſie die Verfaſſer der Schriften, die ihnen zugeſchrieben werden, oder ſie ſind es nicht. Sind ſie es nicht, ſo ſind ſie entweder von den Chriſten oder von den Juden dafür ausgegeben worden: Dieß können aber weder dieſe noch jene gethan haben, weil ſie einander entgegengeſetzte Secten ſind, die beyde allen Betrug und allen Gebrauch der Lügen beſonders in der Religion verdammen; alſo gehören dieſe Schriften den Verfaſſern, denen ſie zugeſchrieben werden. Nun läßt ſich keine Urſache ausdenken, wodurch ſie hätten bewogen werden können, etwas zu lehren oder zu bezeugen, von deſſen Gegentheile ſie ſelbſt verſichert waren, denn Vortheile konnten ſie ſich nicht davon verſprechen; ſie mußten vielmehr die härteſten Verfolgungen um der Religion willen erdulden. Von ihrer Einbildung konnten ſie auch nicht hintergangen und getäuſcht ſeyn, weil ſie verſchiedne Offenbarungen hatten; ihre Verſicherungen haben folglich alle Glaubwürdigkeit, die man von denſelben wünſchen kann.

Der vierte Grund iſt die große Sorgfalt derjenigen; denen die Offenbarung gegeben wurde, ſich nicht hintergehen zu laſſen. Entweder glaubeſt du dasjenige, was ſich zugetragen hat, niemanden, wenn du es nicht ſelbſt geſehen haſt; folglich darfſt du auch nicht glauben, daß die Welt vor dir geweſen iſt. Du darfſt nicht glauben, daß es irgend einen Ort gebe, wo du dich nicht ſelbſt aufgehalten haſt. Du darfſt nicht glauben, daß dieſer dein Vater und dieſe deine Mutter ſey; ein ſolcher

Unglau-

Unglaube würde das ganze bürgerliche und geſellſchaftliche Leben aufheben. Mußt du folglich das, wovon du keinen augenſcheinlichen Beweis haben kannſt, irgend jemanden glauben, ſo mußt du es vielmehr glauben, wenn es dir eine ganze Geſellſchaft bezeugt; beſonders wo es eine gute, angeſehene und berühmte Geſellſchaft iſt, wenn man weiß, daß ſie nichts ohne Wahl und Prüfung angenommen hat. Dieſen Charakter der Glaubwürdigkeit findet man bey den heiligen Büchern der Jüden. Man weiß, wie bedächtig ſie in Anſehung ihres Canons geweſen ſind. Eben ſo bedächtig waren auch die Chriſten, die verſchiedne Bücher nicht in das Verzeichniß ihrer heiligen Bücher aufnahmen, ob ſie gleich in den Schriften, die ſie für göttlich hielten, namentlich angeführt worden ſind.

Der fünfte Grund iſt die Vernunftmäßigkeit der heiligen Schrift in ihrem ganzen Inhalte. Was kann vernünftiger ſeyn, als eine Lehre, welche Gott für das höchſte Gut des Menſchen erklärt; welche der Liebe gegen Gott und der Liebe gegen alle Menſchen den höchſten Rang unter allen Pflichten giebt; welche alles, was ſchändlich und laſterhaft iſt, verabſcheuen lehrt; welche in den Wahrheiten des Glaubens nichts vorträgt, was Gott unanſtändig iſt, oder eine Unvollkommenheit in Gott vorausſetzt; welche uns alſo nichts Unglaubliches zu glauben gebietet?

Der ſechſte Grund iſt die Unvernunft aller der Irrthümer, welche die Heiden, und die Saracenen vergöttern. Die Heiden waren der Vielgötterey ergeben; die Mahometaner erwarten ſelbſt nach dem Tode keine andre als eine bloß ſinnliche Glückſeligkeit. Die Lehren der Manichäer, die gleichfalls die Schriften der Offenbarung

barung verwerfen, ſind eben ſo ungereimt; der geſunden Vernunft eben ſo ſehr zuwider.

Der ſiebente Grund iſt die Beſtändigkeit und Fortdauer der Kirche mitten unter den größten Verfolgungen. Chriſtus hat derſelben verheißen, daß keine noch feindſelige Macht, wie furchtbar ſie auch ſeyn möchte, ſie jemals überwältigen ſolle, und noch iſt dieſe Verheiſſung immer erfüllet worden.

Der achte Grund iſt von der Herrlichkeit der Wunder entlehnt, womit die Religion Jeſu Chriſti beſtätiget iſt. Die Welt konnte nur durch Werke, welche niemand, als Gott thun konnte, zum Glauben gebracht werden. Wären dieſe nicht geſchehen, ſo wäre das allergrößte Wunder das, daß die Welt ohne Wunder gläubig geworden iſt. Aber wie hätten wenig arme, geringe und verachtete Menſchen die Weiſen, die Reichen, die Mächtigen, ohne Wunder bewegen können, das Chriſtenthum anzunehmen?

Zum neunten Grunde kann, wie Scotus meint, noch das Zeugniß des jüdiſchen Geſchichtſchreibers Joſephi angeführt werden, welcher eingeſtanden haben ſoll, daß Jeſus der wahre Meſſias, und nach einem dreytägigen Tode wieder auferſtanden ſey.

Endlich kann man zehntens noch hinzuſetzen, daß Gott denen ſeinen Beyſtand nicht verweigert, die ihn von ganzem Herzen ſuchen. Diejenigen aber, welche ihr Heil ernſtlich geſucht haben, haben ſich zum Chriſtenthume gewendet. Je eifriger ſie der Wahrheit nachforſchten, deſto ſtandhafter und unbeweglicher wurden ſie in ihrem Glauben. Große Sünder haben ſich durch die Lehre Jeſu bewegen laſſen, ihre Laſter zu bereuen, und allen Tugenden mit dem größten Eifer nachzujagen.

Auch haben ſie lieber unter den größten Martern ſterben, als ihren Glauben verläugnen wollen, welches alles nicht für glaublich gehalten werden könnte, wenn Gott die Schrift nicht zu einem Mittel, die Seligkeit der Menſchen zu befördern, beſtimmt hätte.

Nachdem Scotus auf dieſe Weiſe den göttlichen Urſprung und das darinnen gegründete göttliche Anſehen der heiligen Schrift beſtätiget hatte: So glaubt er, die Frage könne leicht entſchieden werden, ob ſie auch einen für den gegenwärtigen Zuſtand des Menſchen zureichenden übernatürlichen Unterricht enthalte. Er behauptet es, und zwar erſtlich darum, weil ſie den Menſchen unterrichtet, was der letzte Zweck ſey, wornach er ſtreben müſſe. Dieſes iſt der Genuß Gottes. Ferner zeigt ſie ihm die nöthigen Mittel, die er anwenden muß, um zu dieſem Zwecke zu gelangen; ſie lehrt ihn, was er glauben, was er hoffen muß. Endlich macht ſie ihm von den unkörperlichen Weſen ſo viel Eigenſchaften bekannt, als ihm davon zu erkennen nützlich iſt; Beweiſe genug, daß die heilige Schrift für den Menſchen eine ſeinem gegenwärtigen Zuſtande angemeſſene, übernatürliche Unterweiſung enthalte.

Hierauf folget eine kurze Beantwortung der Einwürfe, womit die Göttlichkeit der heiligen Schrift beſtritten zu werden pflegte. Scotus räumt ein, daß es den Menſchen niemals an der ihnen nöthigen Erkenntniß gemangelt habe; er läugnet aber, daß ſie vor Moſis Zeiten keine übernatürliche Unterweiſung von Gott gehabt hätten. Sie hatten keine ſchriftliche Offenbarung; allein daraus folgt nicht, daß es ihnen an allem unmittelbaren Unterrichte gefehlt habe. Dieſer war nur nicht ſo weitläuftig und umſtändlich, weil ſie deſſen noch nicht nöthig hatten; weil er auch überdieß leichter und unverfälſchter

mündlich auf andre fortgepflanzt werden konnte. Iſt es nicht, als wenn man einen Calov oder Quenſtedt in dem Artikel von der heiligen Schrift hörte? Was den Vorwurf betrifft, daß es doch im alten Teſtamente ſo viel Ueberflüßiges gebe, ſo antwortete Scotus, daß was überflüßig zu ſeyn ſcheine, es darum nicht ſey; man müſſe nicht bey dem buchſtäblichen Sinne ſtehen bleiben; man müſſe auf den geheimen Verſtand ſehen, der ſich aus dem neuen Teſtamente deutlich und ohne Hülle erkennen laſſe. Auf den Vorwurf, daß man nicht alles, was zum Glauben und Leben gehöre, aus der heiligen Schrift mit Gewißheit erkennen könne, antwortete er mit dem Origines, daß die Schrift dieß mit allen Wiſſenſchaften gemein habe; keine entwickle alles, was in ihren Grundſätzen liegt; es ſey genug, daß das, was nicht mit ausdrücklichen Worten in der heiligen Schrift gelehrt wird, doch aus dem, was ſie ausdrücklich lehrt, erkannt und hergeleitet werden könne; daß daher aus dieſem Vorwurfe weiter nichts folge, als daß man dem ernſtlich nachforſchen müſſe, was ſich aus den Grundſätzen der Offenbarung herleiten läßt. Dieſe Apologie für die Schrift, und beſonders für das alte Teſtament war ſehr proteſtantiſch. Die römiſchen Theologen änderten die Sprache, ſobald die Schrift für die einzige Quelle aller göttlichen Wahrheiten erkannt werden ſollte.

Nun folget eine weitläuftige Ausführung der Frage, ob Gott das erſte Subject der Theologie ſey, oder wie andre ſich ausdrückten, die erſte Materie derſelben. Die Frage kann, wegen der Vieldeutigkeit der Worte, Subject und Materie in einem verſchiednen Sinne genommen und ſowohl bejahet, als verneinet werden. Solche Amphibolien waren den Scholaſtikern ſehr willkommen; denn da konnten ſie, ohne Gefahr, für Ketzer erklärt

klärt zu werden, allen Reichthum ihrer dialektiſchen Spitzfündigkeiten ausſchütten, und darinnen war Scotus vor andern ſtark. Er trägt demnach die verſchiednen Meinungen über dieſe Frage mit ihren Gründen vor, und dann macht er einen Unterſchied zwiſchen der Theologie an ſich ſelbſt, und zwiſchen der Theologie in uns. Dieß iſt nichts anders, als was in der Folge die objectiviſche und die ſubjectiviſche Theologie genannt worden iſt. Die Theologie in uns iſt die Art der Erkenntniß, die unſer Verſtand nach dem Maaße ſeiner Kraft von Gott haben kann. Könnte zum Exempel ein Verſtand geometriſche Sätze nicht verſtehen, glaubte dieſelben aber demjenigen, der ſie verſteht und einſieht, auf ſein Wort: So hätte er eine Erkenntniß davon, die aber bloß Glaube wäre, und nicht Einſicht oder Wiſſenſchaft, obgleich die Geometrie an ſich eine Wiſſenſchaft iſt; ein Innbegriff von Sätzen, welche alle aus unwiderſprechlichen Gründen erweislich ſind, weil das Object der Geometrie von der Art iſt, daß ſie in dem Verſtande, der die ihr angemeßnen Kräfte hat, wiſſenſchaftlich erkannt werden kann. Die Theologie nun beſteht theils aus nothwendigen, theils aus zufälligen oder contingenten Wahrheiten, welche alle entweder Vorſtellungen von Gott ſind, oder ſich auf Gott beziehen, und in jenen ihren Grund haben. Daraus erhellet, daß in der Theologie an ſich, in ſofern ſie als eine Wiſſenſchaft betrachtet wird, die von irgend einem Verſtande eingeſehn werden kann, das erſte Subject, kein andres ſeyn kann, weil die Vorſtellung von Gott der Grund aller theologiſchen Wahrheiten iſt. Dieß erhellet nicht weniger daraus, daß die Theologie mit Vorſtellungen zu thun hat, die von Natur bloß dem göttlichen Verſtande bekannt ſind; von einem Objecte alſo, wovon Er allein eine natürliche Erkenntniß

hat.

hat. Nun hat aber Gott allein von ſich eine natürliche Erkenntniß; alſo iſt er nothwendig das erſte Subject der Theologie. Hierzu kömmt noch die Betrachtung, daß keine Wiſſenſchaft von irgend einem Gegenſtande einen deutlichern Unterricht giebt, als von dem erſten Subjecte, oder Objecte derſelben; denn ſonſt wäre kein Grund anzugeben, warum dieß das erſte Object derſelben ſeyn ſollte, und nicht der Gegenſtand, von dem ſie einen deutlichern Unterricht giebt. Daraus folgt, daß, ſoll die Theologie wirklich und in der That Theologie ſeyn, ihr erſter und vornehmſter Gegenſtand Gott ſeyn müſſe. Auf eine ähnliche Art erweiſet Scotus auch, daß die Theologie, ſubjectiviſch genommen, Gott zum erſten und vornehmſten Gegenſtande habe; nicht aber, wie einige andre Scholaſtiker behauptet hatten, Chriſtum. Man kann ſich vorſtellen, wie mancherley Gründe er dafür anzuführen; wie vielerley Einwendungen dagegen er zu entkräften hat. Es iſt faſt ekelhaft, dergleichen Grübeleyen zu leſen; in unſrer Sprache eine anſchauende Vorſtellung davon zu machen, iſt unmöglich, ohne vorher eine eben ſo barbariſche deutſche Terminologie erfunden zu haben, als die Lateiniſche des Scotus iſt. Daher glaube ich die Entſcheidungen ähnlicher damit verwandter Materien, und beſonders die Frage, ob dieſe Wiſſenſchaft eine mehr ſpeculativiſche, oder ob ſie eine mehr praktiſche Wiſſenſchaft ſey, der richtigen Abbildung der ſcholaſtiſchen Theologie unbeſchadet übergehen zu können.

Vielleicht bin ich in dieſer Betrachtung, und in der Vergleichung der berühmteſten Scholaſtiker des zweyten Zeitalters mit einander zu umſtändlich geweſen. Unangenehm wäre es, wenn ich ermüdend geworden wäre. Allein ohne eine gewiſſe Umſtändlichkeit iſt es unmöglich,

einen richtigen Begriff von dem Umfange und dem Werthe ihrer Ideen über die Religion zu erhalten. Sie von einer Seite vorzuſtellen, deren Anblick eben nicht fähig iſt, ihnen die Achtung zu ſichern, welche ſie von der Nachwelt fodern können, das iſt keine ſchwere Arbeit. Denn welche leichte Mühe iſt es nicht, aus ihrer Terminologie einige rauhe und barbariſche Kunſtwörter, einige ſehr unlateiniſche Formeln von Eſſentialitäten, Incircumſcriptibilitäten, Häcceitäten, Quidditäten, von complexen und uncomplexen Sätzen herauszuheben, und darinnen alle Weisheit der Scholaſtiker beſtehen zu laſſen? Kann man daraus richtig erkennen und urtheilen; theils, was ſie der Wahrheit und Religion für Dienſte geleiſtet; theils, mit welchen Meinungen ſie derſelben geſchadet, und die wahre, beſonders aber die moraliſche Aufklärung des menſchlichen Geſchlechtes nicht nur in der Lehre des Chriſtenthums, ſondern auch in andern Wiſſenſchaften aufgehalten, gehindert und erſchwert haben? Einige bloß allgemeine Anmerkungen ſind dazu eben ſo unzureichend, als eine trockne Anzeige der Materien, woran ſie ihre Spitzfündigkeit geübt haben. Ich fahre demnach fort, ſo weit meine Kenntniß reicht, denen vorzuarbeiten, welche nach mir ſich bewogen fühlen möchten, meine Bemühungen in dieſem Theile der Geſchichte zu übertreffen.

Ueber

Ueber die

Vorſtellungen und Lehrſätze

des

zweyten Zeitalters der ſcholaſtiſchen Theologie

von der

göttlichen Dreyeinigkeit

vornehmlich

nach Alexanders von Hales Summe.

Die Chriſten geriethen ſehr bald über die Vorſtellungen, welche der menſchliche Verſtand ſich in der Lehre der göttlichen Offenbarung vom Vater, von ſeinem eingebohrnen Sohne, und vom heiligen Geiſte machen kann, in Streit, und theilten ſich darüber in verſchiedne Partheyen. Einige läugneten und beſtritten die höchſte Gottheit des Sohnes und des heiligen Geiſtes, um die Wahrheit, daß nur ein unendlich göttliches Weſen ſey, welches alles erſchaffen habe, alles erhalte, und alles regiere, wider die Vielgötterey der Heiden zu behaupten. Andre waren überzeugt, mit der Einheit des göttlichen Weſens könne eine Dreyeinigkeit der Perſonen darinnen ſehr wohl beſtehen, ob gleich die Art ihrer Vereinigung zu Einem unendlich vollkommnen Weſen nicht zur Begreiflichkeit gebracht werden könne. Beyde Parteyen hätten ſich in dieſem Streite bloß an die Schrift halten und unterſuchen ſollen, wie viel von ihrem beyderſeitigen, ſo weit von einander abweichenden Vorſtellungen, nach einer richtigen Auslegung der Schrift, wahr oder falſch

 ſey;

ſey; wie viel aus einer richtigen Einſicht in den wahren und eigentlichen Sinn ihrer Worte in beyderley Meinungen unentſchieden bleiben müſſe; welche Grenzen alſo der menſchliche Geiſt in dieſer Unterſuchung nicht überſchreiten dürfe. Allein beyde ſchlugen einen ganz andern Weg ein. Die Vernunft ſollte entſcheiden. Diejenigen, welche keine drey einander vollkommen gleiche, obgleich auf die innigſte Weiſe mit einander vereinigten und in unbegreiflichen Verhältniſſen gegen einander ſtehenden Perſonen in Einem und demſelben unendlichen Weſen annehmen und verehren wollten, behaupteten, daß die Vernunft ihnen dieſes verbiete. Ihrer Meinung nach gab es unſtreitige Wahrheiten derſelben, mit denen dieſe Vorſtellungen in einem offenbaren Widerſpruche ſtünden. Dieſem Angriffe widerſetzten ſich diejenigen, welche ſich, unter dem Vorwande, die ältere, allgemeine und gröſſere Partey zu ſeyn, mit dem Namen der Rechtgläubigen und der katholiſchen Kirche von jenen unterſchieden. Anfänglich begnügten ſie ſich, dieſe Angriffe abzuweiſen, und die Richtigkeit von der Anwendung der Vernunftwahrheiten zu läugnen, mit denen ihre Vorſtellungen nicht ſollten beſtehen können. Nach der gänzlichen gewaltſam zu Stande gebrachten Unterdrückung der ihnen widerſprechenden Partey glaubten ſchon ältere Kirchenväter, aus ihren vormaligen Verſchanzungen herausgehen, einige Schritte vorwärts zu thun, und den Verſuch eines Beweiſes wagen zu dürfen, daß ihre Vorſtellungen nicht allein in keinen Widerſpruche mit der Vernunft ſtünden und bis zu einer gewiſſen Muthmaßlichkeit aus dem Zuſammenhange natürlich bekannter Wahrheiten gebracht werden, ſondern ſo gar aus dem Lichte der Vernunft erwieſen werden könnten. Dieß hatte Auguſtin; das hatte Boethius, das hatten Johann von Damaſcus, Anſelm von Canterbury, und nach ihm Abälard,

Pulleyn, Lombard; dieß hatten die beyden Victoriner, Hugo und Richard, Peter von Poitiers und andre verſucht. Im zweyten Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie wurden nun alle hieher gehörige, zeither unterſuchte und auf verſchiedne Weiſe beſtrittene und entſchiedene Lehrfragen geſammelt und in einer gewiſſen Ordnung und Folge, die aber doch nicht bey allen völlig eine und dieſelbe iſt, zuſammengeſtellt. Weil Hales und Thomas hier die Vornehmſten ſind: So will ich mich auf beyde einſchränken; denn ich glaube, beyde als Quellen betrachten zu müſſen, aus denen die folgenden Theologen geſchöpft haben.

Die Art und der Gang dieſer Beweiſe richtete ſich, welches, wo ich mich nicht irre, eben nicht bemerkt zu werden pflegt, zum Theil und gewiſſermaßen nach den Einwürfen gegen die Vorſtellungen der Rechtgläubigen. Die Schrift, ſagten dieſe, redet von einem Sohne Gottes, und zwar von einem eingebohrnen Sohne des Vaters, wodurch ſie ihn von allen denen unterſcheidet, die auch, in einem uneigentlichen Sinne Kinder, oder Söhne des Allerhöchſten genannt werden. Sie ſetzten die Benennung des Sohnes Gottes unter die Beweiſe ſeiner höchſten Gottheit, wie noch in ſo vielen Lehrbüchern unſrer Tage geſchieht, und gewiß nicht aus unerheblichen Gründen zu geſchehen pflegt. Ihr Schluß war, daß wenn Gott einen Sohn, und zwar einen eignen, oder eingebohrnen Sohn hat, dieſer nothwendig Gott, wie ſein Vater ſeyn müſſe; daß folglich in dem einigen höchſten Gott eine Perſon des Vaters, und eine von dieſen unterſchiedne Perſon ſey, welche den Namen ſeines eingebohrnen Sohnes führe. Auf eine ähnliche Weiſe ſchloſſen ſie daraus, daß der heilige Geiſt vom Vater und vom Soh-

ne ausgehe, aus dem Begriffe des Ausganges von beyden, daß eine von denſelben ausgehende Perſon eben ſowohl Gott ſeyn müſſe, als dieſelben. Man hieng in der rechtgläubigen Kirche an der lexicaliſchen Bedeutung der Worte, Geburt, Zeugung, und Ausgang, ohne ſich auf die Unterſuchung einzulaſſen, ob denn auch die Schrift eben dieſe Worte in dieſer gemeinen lexicaliſchen Bedeutung genommen habe. So machten es die Griechen mit dem Namen Logos, der Chriſto im erſten Kapitel des Evangelii Johannis beygelegt wird, und nach dem gemeinen Gebrauche unter den Griechen bald ein Wort, oder eine Rede; bald auch die Vernunft bedeuten kann. In der Vulgata war Logos durch *verbum*, das Wort überſetzt, deſſen gemeine Bedeutung verſchiedne Philoſophemata veranlaßte. Die Beſtreiter der Vorſtellungen, welche die Rechtgläubigen ſich vom Vater, vom Sohne und vom heiligen Geiſte machten, ergriffen die Jdeen von Geburt, Zeugung, und Ausgang auch, und behaupteten, daß aus eben den damit verknüpften Begriffen gerade das Gegentheil von dem folgte, was die Rechtgläubigen daraus ſchloſſen. Sie ließen alſo auf ihrer Seite die Schrift liegen, und glaubten, aus dieſen Begriffen darthun zu können, daß der Sohn und der heilige Geiſt nicht der einige höchſte Gott; daß dieſes nur der Vater ſeyn könne. Und warum? Eben darum, weil der Sohn gebohren oder gezeugt heißt, vom heiligen Geiſte aber geſagt wird, daß er vom Vater und vom Sohne ausgehe, wobey ſie denn zur Unterſtützung ihrer Einwürfe die Begriffe von der höchſten Einfachheit und Unmittheilbarkeit, wie auch von der Unveränderlichkeit des göttlichen Weſens zu Hülfe riefen. Mit dieſem Einwurfe, der vielerley Formen und Geſtalten erhielt, vereinigten ſie denn die Einwendung, daß Einheit und Mehrheit Begriffe

wären,

wären, die einander gerade zu entgegen ſtünden, weswegen die Vorſtellungen von drey Perſonen, von denen jede das höchſte Weſen wäre, und von Einem höchſten Weſen, das in drey Perſonen ſein Daſeyn hätte, als widerſprechende Ideen angeſehen werden müßten, zwiſchen denen keine Vereinigung geſtiftet werden könnte.

Hierauf nun gründet ſich die Ordnung, in welcher Hales die Lehre von der Dreyeinigkeit abhandelt. Erſt redet er von der Vervielfältigung oder Mehrheit der Perſonen, welche ihren Grund in dem Verhältniſſe der ewigen Zeugung des Sohnes vom Vater, und in dem Verhältniſſe des Ausganges des heiligen Geiſtes vom Vater und vom Sohne hat. Zweytens beſchäftigt er ſich mit der Wahrheit, oder eigentlich mit der Wirklichkeit der Perſonen; drittens mit der Zahl; viertens mit der innern Ordnung, und fünftens mit der Gleichheit der Perſonen. Thomas ſcheint zwar ſich von dieſer Ordnung zu entfernen. Denn er giebt dem Worte Ausgang, weil auch vom Sohne in der heiligen Schrift geſagt wird, er ſey vom Vater ausgegangen, eine weitere und allgemeinere Bedeutung, als Hales, der dieſelbe doch auch nicht unbemerkt gelaſſen hat. Er macht alſo die Idee des Ausganges zu einem generiſchen Begriffe, der die ewige Geburt des Sohnes, und den Ausgang des heiligen Geiſtes vom Vater und vom Sohne, als ſeine Arten unter ſich begreifet. Allein jedermann ſieht leicht, daß dieß mehr ein ſcheinbarer als wirklicher und erheblicher Unterſchied zwiſchen beyden Theologen iſt.

Alexander folget, wie gewöhnlich, der ariſtoteliſchen Lehrart, nach welcher nicht zuerſt eine Erklärung von dem, was unterſucht werden ſoll, ſondern ſogleich ein Beweis von deſſen Exiſtenz gegeben wird. Giebt

es eine ewige Zeugung in der Gottheit, iſt die erſte Frage. Zuerſt führt er verſchiedne Gründe, beſonders aus Auguſtins Schriften an, wodurch die Bejahung der Frage bewieſen werden ſoll; er verſchweigt aber auch die Einwürfe nicht, welche dieſen vermeinten Vernunftbeweiſen entgegengeſetzt worden waren, oder entgegengeſetzt werden konnten. *)

Der erſte Grund. Gott hat entweder von Ewigkeit her einen Sohn zeugen können; hat aber nicht gewollt, oder er hat nicht gewollt, ungeachtet er gekonnt hat; oder er hat nicht gekonnt, aber er hat doch gewollt; oder er hat weder gewollt noch gekonnt. Hat er gewollt, ohne zu können, ſo iſt er unvermögend. Hat er gekonnt, ohne zu wollen: So iſt er misgünſtig; er iſt aber weder ohnmächtig noch misgünſtig; alſo muß er gewollt und gekonnt haben. Bekannt iſt es, daß er es gewußt hat. Nun werden dazu, daß ein vernünftiges Weſen wirke, nur die drey Stücke erfodert, einmal daß ers könne; zweytens daß er es wolle; drittens daß ers wiſſe; alſo folget, daß Gott von Ewigkeit her einen Sohn gezeugt hat, und daraus weiter, daß es eine ewige Zeugung in der Gottheit gebe. Dieſem Grunde wird das entgegen geſetzt, daß auf gleiche Weiſe von dem Sohne würde behauptet werden können, daß er gezeugt habe, indem ſonſt folgen würde, daß er entweder kein Vermögen dazu habe, oder auch aus Misgunſt ſolches unterlaſſe.

Der zweyte Grund. Das Gute iſt natürlicher und weſentlicher Weiſe diffuſiv; mittheilſam, muß ich ſagen, wenn ich gleichfalls ein neues deutſches Kunſtwort

*) *Thom.* I. p. qu. 27. per 5. art. *Bonav.* in I. d. 4. *Scot.* ib. et in Quotlib. qu. 1. 2. 3. 4. et 5. plur.

wort machen darf. Eine ſolche Beſchaffenheit gehört zum Ruhme des Guten. Denn man ſetze zwey einander vollkommen gleiche gute Weſen; der Unterſchied zwiſchen beyden beſtehe bloß darinnen, daß eins davon ſich diffundirt, das andre hingegen nicht: Iſt dann nicht das diffuſive beſſer, als dieß, dem es an der Mittheilſamkeit ſeiner ſelbſt fehlt? Iſt das unſtreitig, ſo muß das höchſte Gut dasjenige ſeyn, welches ſich nach ſeiner Subſtanz und zugleich ganz und völlig mittheilt. Eine erzeugende Kraft iſt nichts anders, als eine Kraft, ſeine Subſtanz mitzutheilen und ſie ganz mitzutheilen. Wo nun dieſe Kraft iſt, und ſie muß in dem höchſten Weſen ſeyn: Da iſt auch eine Zeugung, und weil daſſelbe ewig iſt, auch eine ewige Zeugung. Dagegen wurde eingewendet, daß der Begriff der Zeugung keine Idee ſey, welche ſich mit der Vorſtellung der höchſten Vollkommenheit vereinigen laſſe; ſie enthalte vielmehr die Vorſtellung eines unvollkommnen Weſens, weil der Begriff der Veränderlichkeit nicht davon abgeſondert werden kann. Was in ſeiner Art vollkommen iſt, zeugt ſeines Gleichen nicht; die Sonne gebiert keine Sonne; die Seele zeugt keine Seele.

Der dritte Grund. Es iſt ein gemeiner Grundſatz, daß Gott alles zuzueignen ſey, was ein Beweis von einer vorzüglichen Vortreflichkeit iſt. Nun läßt ſich, falls die Vortreflichkeit einer Kraft nach dem Adel und der Vortreflichkeit der Wirkungen zu beurtheilen iſt, keine edlere und vortreflichere Kraft gedenken, als die Kraft, in ſeiner Natur ſeines Gleichen hervorzubringen. Muß nun Gott alles Vortrefliche im höchſten Grade zugeſchrieben werden: So muß ihm auch die Zeugung von Ewigkeit als eine Aeußerung der allervortreflichſten Kraft zugeſchrieben werden. Dieſer und der folgende Beweis

ſind

ſind von dem Vorhergehenden nicht unterſchieden; beyde ſind folglich eben den Einwürfen ausgeſezt, womit der zweyte Beweis beſtritten werden konnte.

Ein ähnlicher Grund iſt der, daß Gott ein unkörperliches Licht iſt. Bringt es die Natur eines jeden Lichtes mit ſich, von einem ihm gleichzeitigen Glanze umgeben zu ſeyn: So folget, daß auch das unerſchaffene Licht, ein gebührendes Licht ſeyn müſſe, welches von einem aus ihm gebohrnen, und mit ihm gleich ewigen Abglanze umgeben iſt.

Außer den Einwendungen wider dieſe Gründe führt Hales noch andre Einwürfe wider die Exiſtenz einer ewigen Zeugung in der Gottheit an. Generation und Alteration ſind von einander unterſchieden. Jene iſt ein Ausgang vom Nichtſeyn zum Daſeyn; folglich eine Veränderung dem Seyn nach. Bey der Alteration erfolgt keine ſolche Veränderung. Das Object davon bleibt daſſelbe; bleibt die Subſtanz, die es war; nur die Art, dieſelbe zu haben, wird verändert. Man ſollte demnach keine Generation, ſondern eine Alteration in der Gottheit annehmen. Ich übergehe andre Einwendungen aus der eigentlichen Bedeutung des Wortes Geburt, und deſſen, was bey den Menſchen oder bey den Thieren im Hauptbegriffe oder durch die damit verbundnen Nebenbegriffe bezeichnet wird. Wem kann es ſchwer fallen, ſich vorzuſtellen, wie leicht es Alexandern in der Folge werde, dergleichen Einwendungen zu widerlegen?

Auf die Entwicklung dieſer Gründe und Gegengründe folgt Alexanders Entſcheidung der erſten theologiſchen Aufgabe in der Lehre von der Dreyeinigkeit, und zwar in einer Frage: Sollte die Natur, welche die-

ſer Natur, der endlichen, nämlich der Natur des Menſchen und der Thiere die Gabe der Fruchtbarkeit gegeben hat, in ſich ſelbſt ganz unfruchtbar ſeyn und bleiben? Die erſchaffene Natur muß uns lehren, wie wir von der Unerſchaffenen denken ſollen. Kann jene zeugen und gebähren, und gehört das zu ihrer Vollkommenheit: So muß in der höchſten Natur dieſe Vollkommenheit auch, und zwar in größrer Vortreflichkeit oder vielmehr im allerhöchſten Grade, den ſie haben kann, angetroffen werden. Auguſtin hatte geſagt, wofern Gott einen ſich vollkommnen gleichen Sohn hätte zeugen können und doch nicht gewollt hätte, ſo würde das beweiſen, daß er neidiſch ſey. Nun ſey dieß ungereimt zu denken; alſo war die Nothwendigkeit einer ewigen Zeugung in der Gottheit dargethan. Wider dieſe anmaßliche Demonſtration war eingewendet worden, nach dieſer Art zu ſchließen würde Gott für neidiſch zu halten ſeyn, weil er die Welt nicht beſſer gemacht hätte, als ſie iſt. Da er gleichwohl das Vermögen hat, eine beßre Welt zu erſchaffen. Hales antwortet darauf wieder, auf ſolche Weiſe laſſe ſich nicht immer ſchließen; denn die ewige Zeugung ſey etwas, das aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes nothwendig folge; die Erſchaffung der Welt hingegen ſey ein Werk, das bloß vom freyen Willen Gottes abhange; der Unterſchied ſey zu groß, als daß von dem Einem auf das andre richtig geſchloſſen werden könne. Auf den Einwurf, daß man in Anſehung des Sohnes eben ſo würde ſchließen müſſen, als Auguſtin in Anſehung des Vaters geſchloſſen habe, wird geantwortet, es gehöre zur Vollkommenheit des Sohnes, in ſofern er Sohn iſt, nicht zu zeugen, ſondern gezeugt ſeyn zu wollen. Man wendete ein, die Zeugung zeige bey den Endlichen eine Unvollkommenheit an, und die Kraft, ſeines

nes Gleichen fortzupflanzen, ſey die Erſetzung eines Mangels bey endlichen Weſen. Daß mancherley einander ähnliche Weſen nicht zur Exiſtenz gelangen würden, wofern Gott denſelben keine Kraft, ſich fortzupflanzen beygelegt hätte, räumt Alexander ein, allein er behauptet zugleich, das, was einen Mangel erſetze, und demſelben abhelfe, ſey keine Unvollkommenheit, ſondern eine Vollkommenheit; ſey ſie eine Vollkommenheit, ſo müſſe ſie Gott im allerhöchſten Grade beſitzen. Freylich gebiert die Sonne keine Sonne, und die Seele keine Seele; aber der Grund davon iſt der, daß dieß endliche Weſen ſind, und die Kraft nicht haben in ſich ſelbſt etwas hervorzubringen, das ihnen in ihrer Subſtanz vollkommen gleich ſey. Dieß gehört zur höchſten Vollkommenheit, und eine ſolche Mittheilung heißt mit Recht eine Generation, und iſt nicht, wie man einwendete, bloß eine Alteration; denn der Vater, welcher zeuget, ändert dadurch ſeine Art, die Gottheit zu haben nicht; in dem Sohne iſt auch keine ſolche Veränderung anzunehmen, weil ſeine Zeugung eine Zeugung von Ewigkeit her iſt. Was übrigens die Vergleichung des Unendlichen mit endlichen Weſen betrifft: So macht Alexander die allgemeine Anmerkung, daß Gott als eine wirkende, formale und exemplariſche Urſache aller Dinge angeſehn werden müſſe, nicht aber als eine materiale Urſache; daß folglich von den Geſchöpfen alle Prädicate auf Gott angewendet werden können, die denſelben als wirkenden, formalen, oder exemplariſchen Urſachen andrer Dinge zukommen; denn darinn iſt immer Vollkommenheit, und in dieſer, ſo zu ſagen, eine Spur enthalten, woraus die unendliche Vollkommenheit erhalten werden kann. Man urtheile hieraus, ob Alexander den neuen Arianern ſeines Vaterlandes auf ihre Einwürfe

wider

wider die Lehre von der Dreyeinigkeit eine Antwort ſchuldig geblieben ſeyn würde. Der Biſchof Clayton hätte gewiß einen Gegner an ihm gefunden, dem er die Waffen ſo leicht nicht aus den Händen gewunden haben würde.

Was ſoll man ſich aber von der ewigen Zeugung in der Gottheit für einen Begriff machen? Iſt Zeugen bey Gott ſo viel, als ſich eine Vorſtellung von ſich ſelbſt machen: An in divinis idem eſt generare, quod intelligere? Einige bejahten dieſe Frage. Der höchſte Verſtand, ſagten ſie, denkt ſich, ohne dadurch ſich von ſich zu entfernen. Der Actus, wodurch er ſich erkennt, geht nicht aus ihm heraus. Nun heißt ſich ſelbſt denken nichts anders, als in ſich eine Vorſtellung von ſich erzeugen; folglich iſt Zeugung in Gott nichts als die Vorſtellung, die er ſich von ſich macht. Da aber Gott ſich immer und ohne Aufhören denkt: So iſt auch in Gott immer ein Zeugender und ein Gebohrner, allezeit ein Vater und ein Sohn. In beyden Namen denkt man theils eine Handlung, theils ein Verhältniß, oder eine Relation, die jene allezeit begleitet. Gott iſt der Vater, in ſofern er ſich denkt, und in ſofern er von ſich gedacht wird, iſt Gott der Sohn. Weil nun das, was ſich denkt, und von ſich gedacht wird, Eine und dieſelbe Subſtanz iſt: So erhellt daraus, wie die Einheit des Weſens mit der Mehrheit der Perſonen beſtehen könne. Dieſe Vorſtellung iſt platoniſch und führt zur ſabellianiſchen Meinung von den Perſonen der Gottheit. Darum wurde ſie von andern Theologen verworfen; denn dieſe Idee giebt keine wahre und wirkliche Verſchiedenheit der Perſonen, von einander.

Weil nach der gemeinen lateiniſchen Ueberſetzung der Sohn das Wort genannt wurde, ſo war auch die Fra-

ge aufgeworfen worden, ob in der Gottheit zeugen und reden oder ſprechen Einen und denſelben Begriff ausdrücke. Auguſtin und Anſelm von Canterbury hatten die Frage bejahet. Alexander löſt beyde Aufgaben zugleich auf. Er läugnet, daß Zeugen und ſich von ſich eine Vorſtellung machen, Formeln ſind, welche einen und denſelben Begriff bezeichnen oder bezeichnen können, indem es etwas anders ſey. Die Zeugung des Sohnes ſich als eine Vorſtellung Gottes von ſich vorſtellen; etwas anders hingegen, ſich dieſelbe, als eine innre, dieſer Vorſtellung Gottes von ſich ähnliche Handlung vorſtellen. Man kann wohl ſagen, der Vater denkt ſich; er macht ſich eine Vorſtellung von ſich, oder ſowohl von ſeiner Perſon, als von ſeinem Weſen. Man kann aber nicht ſagen: Er zeuge ſich; was er zeugt iſt von ihm, als eine von ihm gezeugte Perſon unterſchieden. Sprechen, oder reden von Gott gebraucht iſt auch ein Wort, das eine zwiefache Bedeutung hat. Einmal heißt es, etwas offenbaren. In dieſer Bedeutung ſpricht jede Perſon, von ſich und von den andern; eine offenbaret die andre. Allein ſprechen heißt auch ſo viel, als ein Wort hervorbringen. In dieſem Sinne iſt das Sprechen ein Ausdruck, der nur vom Vater gebraucht werden kann, und heißt eben ſo viel als Zeugen, oder ſich nach ſeiner ganzen Subſtanz einen andern mittheilen.

Wird Zeugen und Gezeugt werden dem göttlichen Weſen, oder göttlichen Perſonen zugeſchrieben? Alexander iſt in der Unterſuchung dieſer Frage, worüber unter den Scholaſtikern des erſten Zeitalters ſchon ſo oft und mit ſo großer Heftigkeit geſtritten worden war, ſehr ausführlich. Man weiß ſchon aus der vorhergehenden Betrachtung, was Lombard und ſo viele andre

andre darüber philoſophirt hatten. In Alexanders ſehr umſtändlichen Unterſuchung wird nichts Neues geſagt. Er hat bloß das Verdienſt, alles, was für und wider die eine oder die andre Entſcheidung dieſer berühmten Frage geſagt worden war, und geſagt werden konnte, ordentlich auseinander zu ſetzen, und die Gründe der Meinung, daß Zeugen und gezeugt werden nur Prädicate der Perſonen, nicht aber des göttlichen Weſens ſeyn können, ſo ſtark, als ihm möglich war, vorzutragen. Nach Albert dem Großen *) war es nun ſchon eine theologiſche Regel in der Theologie, daß in der Gottheit das Weſen nicht zeugt noch gezeugt wird, daß nur die Perſon zeugt, oder gezeugt wird. Es mußte nur zugleich gelehrt werden, daß der Vater durch die Kraft des in ihm wohnenden göttlichen Weſens den Sohn zeugt; daß das göttliche Weſen dem Sohne durch die Zeugung, dem heiligen Geiſte aber durch das Ausgehen vom Vater und vom Sohne mitgetheilet wird.

Die unmittelbar darauf folgende Frage iſt, ob der Sohn oder der heilige Geiſt auch zeuge oder zeugen könne? Es ſchien, als ob ſich für die Bejahung derſelben vieles ſagen ließe. Nahm man an, daß der Vater dem Sohne mit ſeinem Weſen auch ſein ganzes Vermögen mitgetheilt hätte: So ſchien zu folgen, daß er ihm auch ſein Vermögen, ſeines Gleichen zu zeugen, mitgetheilt habe. Dieſes Vermögen ſcheint der Sohn wirklich zu haben, weil er mit dem Vater der Grund oder das Principium der ihm vollkommen gleichen Perſon des heiligen Geiſtes iſt. Dawider wurde von andern behauptet, daß dem, dem eine Handlung nicht

*) Comp. Theolog. Verit. Alb. Magni p. 9. ed. Venet. ab a. 1584.

nicht zukömmt, auch das Vermögen dazu nicht zugeeignet werden kann. Es muß überdieß ein innerer Grund seyn, warum dem Sohne nicht das Prädicat der Zeugung zukommen kann; denn ſollte er zeugen können, ſo müßte der, den er zeugte, dieſes Vermögen wieder von ihm erhalten, und ſo würde man einen Fortgang göttlicher Zeugungen ins Unendliche annehmen müſſen. Dieſe Frage entſcheidet Alexander ſo, daß er behauptet, Zeugung ſey ein Prädicat allein vom Vater; das Vermögen, wodurch eine Perſon gezeugt wird, ſey allen drey Perſonen gemein; aber daß damit gezeugt werde, das komme allein dem Vater zu. *) Man ſieht ihn bey dieſer theologiſchen Aufgabe in keiner geringen Verlegenheit. Andre Scholaſtiker vor ihm hatten, meiner Einſicht nach, beſſer durch die Anmerkung geantwortet, daß das Vermögen, das alle drey Perſonen mit einander gemein haben, ganz von demjenigen unterſchieden werden müſſe, welches dem Vater in Abſicht auf die ewige Zeugung des Sohnes zugeſchrieben wird und nur im uneigentlichen Verſtande ein Vermögen genannt werden kann, gleichwie man dieſes perſönliche Geſchäfft des Vaters auch von den Werken unterſcheiden muß, die eben ſowohl Werke des Sohnes und des heiligen Geiſtes wegen der Gemeinſchaft eines und deſſelben Weſens mit dem Vater ſind, als des Vaters.

Woraus der Sohn gebohren oder gezeugt worden ſey: Aus Etwas oder aus Nichts, war eine neue Frage? Alexander antwortet: Weder aus Nichts, noch aus etwas, noch aus Einem, weil er

*) Generare ſolius patris eſt: ut vero poſſit generare ſive potentia generandi et patris eſt et filii et ſpiritus ſancti. Vel aliter, potentia, ut generet in patre ſolo eſt; potentia, qua generat in omnibus tribus.

er ſeine Exiſtenz weder nach einer vorhergehenden Nicht-exiſtenz erhalten hat, noch aus Einem als aus einer Materie gebohren worden iſt. Er hat keinen Anfang, ſondern bloß einen Urſprung ſeines Seyns, der kein andrer, als ſein Vater, iſt.

Iſt der Sohn aus der Subſtanz des Vaters erzeugt? Dieß wurde von vielen geläugnet. Wäre der Sohn, ſagte man, aus der Subſtanz des Vaters gezeugt, ſo würde er nicht eben dieſelbe Subſtanz oder daſſelbe Weſen ſeyn, als der Vater. Die Formel wird entweder materialiter, oder originaliter, oder ordinaliter genommen; das heißt: Er iſt entweder aus der Subſtanz des Vaters, als aus ſeiner Materie erzeugt, oder er hat ſeinen Urſprung daher, wie ein Sohn von ſeinem Vater abſtammt, oder es wird die Ordnung damit angezeigt, in welcher derſelbe erzeugt worden iſt, wie man zum Exempel ſagt, aus dem Morgen werde Mittag. Daß nun der Sohn aus der Subſtanz des Vaters erzeugt ſey, läßt ſich weder im erſten noch im zweyten Sinne der Formel behaupten; denn daraus würde folgen, daß die Subſtanz des Vaters der Urſprung des Sohnes wäre; daß er daher ſich ſelbſt zeugte. Auch kann die Ordnung, wie er zum Daſeyn gekommen iſt, nicht dadurch angezeigt werden; denn das Weſen, das der Sohn iſt, war nicht eher, als der Sohn, der es iſt. Ueberdieß kann man nicht ſagen, daß, wenn etwas das Ganze empfängt, ſolches nur etwas davon empfange. Doch dawider wurde eingewendet, daß wofern Zeugen ſo viel heiße, als ſeines Gleichen aus ſeiner Subſtanz hervorbringen, man allerdings müſſe ſagen können, daß der Sohn aus der Subſtanz des Vaters gezeugt worden ſey. Auch war die Formel oft von alten Lehrern gebraucht worden, deren Rechtgläubig-

kelt zu bezweifeln, kein gemeines Verbrechen geweſen ſeyn würde. Alexander entſchied demnach folgender Maßen: Man ſagt in der Theologie, der Sohn ſey aus der Subſtanz des Vaters erzeugt, in ſofern dieſes Vorſetzewort aus weder die Materie, noch den Urſprung, noch die Ordnung ſeiner Selbſtſtändigkeit, ſondern die Subſtanz ſelbſt bezeichnet. Aus der Subſtanz des Vaters erzeugt ſeyn heißt, die ganze Subſtanz der Gottheit vom Vater haben. Man ſoll ſich bey der Formel bloß vorſtellen, daß der Sohn dem Weſen nach von ſeinem Vater nicht unterſchieden ſey.

Nun kömmt Hales auf die Art und Beſchaffenheit der ewigen Zeugung. Zuerſt wird gefragt: Iſt ſie eine bloß vom freyen Willen des Vaters abhängige, oder eine nothwendige Handlung? Nach dem Philoſophen, geſchieht alles, was geſchieht, entweder aus Vorſatz oder von Natur. Was mit Vorſatz geſchieht, rührt vom Willen her; was von Natur geſchieht, iſt, nach dem Ariſtoteles, eine nothwendige Wirkung; folglich iſt das, was geſchieht, entweder freywillig oder nothwendig. Die Zeugung des Sohnes iſt mit des Vaters Willen, oder wider deſſen Willen geſchehen. Was wider eines Willen geſchieht, geſchieht entweder aus Unwiſſenheit, oder gezwungen; denn zum Freywilligen gehört, daß man wiſſe, was man will, und zu dem, was man will, auch ein eignes zureichendes Vermögen habe. Hätte denn Gott ſeinen Sohn nicht freywillig gezeugt, ſo würde folgen, er hätte ihn ohne ſein Wiſſen gezeugt, oder er wäre durch eine äußere Gewalt dazu gezwungen worden. Hat er ihn aber freywillig gezeugt, ſo iſt der Sohn nicht nothwendig Gottes Sohn;

der

der Vater hätte ſeine Zeugung unterlaſſen können. Dieſe Schwierigkeit veranlaßte andre Theologen zur Unterſuchung, ob Freywilligkeit und Nothwendigkeit wirklich Begriffe wären, von denen der eine den andern aufhübe, und dieſe erklärten dieſen Satz für unerweislich. Alexander entſchied dieſe theologiſche Aufgabe vereinigender Weiſe, und behauptete, die Zeugung des Sohnes ſey ſowohl freywillig, als nothwendig; freywillig, weil das Wohlgefallen des Vaters dieſelbe begleite; nothwendig, weil ſie auf eine unveränderliche Weiſe erfolge, das Unveränderliche aber nothwendig ſey. Er bemerkt, daß man bey allem, was geſchieht, einen dreyfachen Willen annehmen könnte; einen, der vor einem Werke vorhergeht; einen, der bey deſſen Ausrichtung hinzukömmt, und einen, der das, was geſchieht, begleitet. Die beyden erſten Arten beziehen ſich auf das, was in der Zeit geſchieht; der begleitende Wille hingegen bezieht ſich nicht darauf. Der Vater hat nicht erſt zeugen wollen, ehe er zeugte; es iſt, da er zeugte, kein neuer Wille hinzugekommen; er zeugte ihn mit einem abſoluten und alſo nothwendig die ewige Zeugung ſtets begleitenden Willen.

Ich übergehe das Uebrige, was er noch zur Beſtätigung dieſer Meinung hinzuſetzt. Auch will ich mich nicht bey den Fragen verweilen, theils ob die ewige Geburt immer im Werden, oder ſchon geſchehen ſey, oder immer geſchehen werde, theils ob es in der Natur eine der ewigen Geburt des Sohnes vom Vater ähnliche Geburt gebe. Beyde Fragen werden verneint; Denn, was jene Frage betrifft, ſo muß man ſich der Regel erinnern, daß es in Gott keine vergangene und zukünftige Zeit gebe; daß man alles, was

man von ihm prädicirt, in der gegenwärtigen Zeit von ihm prädiciren müſſe. Die zweyte Frage kann nicht bejahet; es kann in der Natur keine Geburt ausfündig gemacht werden, welche eine vollkommne Aehnlichkeit mit der ewigen Geburt des Sohnes habe. Bey andern Geburten findet man weder die gleiche Ewigkeit, noch die vollkommne Gleichheit der Natur. Bey der Geburt eines Menſchen von dem andern fehlt die Gleichheit der Zeit in beyder Exiſtenz; er hätte noch hinzu fügen können, es fehle auch die Einerleyheit der Subſtanz. Bey dem Ausgange des Glanzes von der Sonne fehlt zwar die Gleichzeitigkeit des Daſeyns nicht; aber die Gleichheit der Subſtanz fehlt. Die ewige Geburt des Sohnes vom Vater hat demnach in der ganzen endlichen Natur nichts, das ihr vollkommen gleich wäre. Thomas unterſcheidet ſich nebſt andern Scholaſtikern hier durch eine gröſsre Ausführlichkeit, und zugleich durch die Unterſuchung der Frage, ob denn die Geburt des Sohnes vom Vater im eigentlichen Verſtande eine Geburt genannt werden könne, und antwortet, daß, weil hier eine Analogie der Natur ſtatt habe, der Name der Geburt allerdings dem Sohne Gottes in einem viel eigentlichern Verſtande zugeeignet werden könne, als der Abſtammung eines Menſchen von einem andern, weil die ewige Zeugung des Sohnes nicht bloß eine Hervorbringung einer dem Zeugenden ähnlichen Subſtanz oder Perſon, ſondern eine Hervorbringung einer dem Zeugenden ganz gleichen Subſtanz oder Perſon ſey.

Auf die Lehre von der ewigen Geburt des Sohnes folget die Lehre von dem Ausgange des heiligen Geiſtes. *) Hier

*) *Thom.* I. p. qu. 36. per 4. artic. *Bonavent.* I. d. 4. Scot. ibid.

Hier wird, nach einer ſchon tauſendjährigen Gewohnheit der Kirche, eben ſo wenig, als in der vorhergehenden Lehre unterſucht, was denn die Meinung der Schrift ſey, wenn ſie vom heiligen Geiſte ſagt, daß er vom Vater und vom Sohne ausgehe, ſo wenig als der bibliſche Begriff der Worte Geiſt und heiliger Geiſt in Betrachtung gezogen und entwickelt wird. Der ſcholaſtiſche Theolog iſt mit den concreten Begriffen ſowohl des Subjectes, als des Prädicats zufrieden. Er behauptet den Ausgang des heiligen Geiſtes, und will ihn aus der Vernunft begreiflich machen und erweiſen. Das iſt die Abſicht der erſten Frage: Ob es einen Ausgang des heiligen Geiſtes gebe? Als eine Maxime der Vernunft wird vorausgeſetzt, daß die Natur und der Wille die beyden vollkommenſten Principia der Diffuſion oder der Mittheilung des Guten ſind. Die Diffuſion deſſelben durch die Natur iſt, wie er ſagt, die Geburt; die Diffuſion oder Mittheilung des Guten durch den Willen iſt eine Wirkung der Zuneigung und Liebe, und dieſe Mittheilung gereicht beſonders der Güte in den Dingen zum Ruhme. Nun iſt das Gute, welches ſich auf beyderley Weiſe mittheilt, viel beſſer und vortrefflicher als das, was ſich nur auf eine Art mittheilt. Da nun Gott das höchſte Gut iſt: So iſt es vernünftig anzunehmen, daß er ſich auf beyderley Weiſe werde diffundirt oder mitgetheilt haben. Demnach giebt es nach der Schrift einen Ausgang des heiligen Geiſtes, und weil beyde Arten der Mittheilung zuſammen die vollkommenſte ausmachen, ſo muß man ſie in den drey Perſonen annehmen, und zwar in ihnen allein; in einer, als in dem erſten Urſprunge, im Vater; in der andern, als im Mittel, wodurch ſie geſchieht, welches der Sohn iſt, und endlich in einer dritten, als in dem Punkte, worinnen ſie ſich

endigt, in ihrem *Termino*, im heiligen Geiſte. Dieß iſt zureichend, den Sinn dieſer ſcholaſtiſchen Vorſtellung von dem heiligen Geiſte ſo deutlich zu machen, als es Worte werden können, die keine klaren Begriffe ausdrücken, und zugleich zu weiſen, wie man einen ſolchen Lehrſatz aus der Vernunft erläutern und durch dieſelbe beſtätigen zu können geglaubt hat. Alexanders Schüler haben eben die Vorſtellungen, denen ſie alle durch die ihnen ſo theure ſyllogiſtiſche Form, durch Beweiſe, Beſtimmungen, Eintheilungen oder Einſchränkungen das Anſehen von Gründlichkeit und Feſtigkeit zu geben ſuchten.

Daß der Ausgang des heiligen Geiſtes **durch den Willen** vom Vater und vom Sohne, wodurch er die dritte Perſon der Dreyeinigkeit iſt, ihm allein zukomme, und im eigentlichſten und beſtimmteſten Verſtande Ausgang heiße, dieß ſoll in der nächſten Lehrfrage entſchieden und bewieſen werden. Alexander geſteht zu, daß in **weiterer Bedeutung** auch vom Sohne geſagt werde, er ſey vom Vater ausgegangen, und zwar auf die Art, wie eine Vorſtellung vom Verſtande, oder das Wort des Geiſtes vom Geiſte ausgeht. Dieß iſt die erſte und **vornehmſte** Weiſe des Ausganges von Gott, modus magis principalis. Die zweyte Art, modus minus principalis, iſt der Ausgang des heiligen Geiſtes vom Vater und vom Sohne. Jene wird modus magis principalis genannt, weil der Grund von der Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes **nicht nur im Vater**, ſondern **auch im Sohne**, im heiligen Geiſte aber kein Grund einer andern göttlichen Selbſtſtändigkeit enthalten iſt. Dabey wird die Anmerkung gemacht, daß die Kunſtworte: *Modus magis* und *modus minus principalis* nicht die Meinung haben, als ſey die Art, wie der Sohn eine

Perſon

Perſon iſt, vollkommener als die Art, wie es der heilige Geiſt iſt, indem bloß die Ordnung und Folge der Perſonen auf einander durch dieſe Eintheilung angegeben und bezeichnet werden ſolle.

Hierauf wird die Art des Ausganges erklärt. Dieſer ſoll durch eine Art von thätiger Aushauchung, oder um den lateiniſchen Ausdruck beyzubehalten, durch eine Art von Spiration geſchehen, und mit dem Ausgehenlaſſen einerley ſeyn. Man ſtand in der Meinung, daß theils der Name Geiſt, oder Hauch, wie auch das Griechiſche πνευμα nach dem Wörterbuche überſetzt werden kann, theils das Wort ἐκπορευεσθαι, welches in andern Schriftſtellern in der Bedeutung vorkömmt, nach welcher das Ausgehen der Worte, des Schalles, oder des Odems aus dem Munde bezeichnet wird, Winke von der Art und Weiſe geben ſollten, wie der heilige Geiſt vom Vater und vom Sohne ſey, und in welchem innerlichen Verhältniſſe er gegen beyde ſtehe. Darum ſuchte die Philoſophie der Scholaſtiker den ſogar ſinnlichen Begriff, welcher mit dieſem Worte verknüpft iſt, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, zu vergeiſtigen. In ſo fern dieſer Begriff eine Unvollkommenheit ausdrückt, in ſo fern bedeutet die Aushauchung eine bloße körperliche Handlung, wodurch die Luft aus der Lunge hervorgeſtoßen wird. Hingegen ſoll dadurch in einer höhern und vollkommnern Bedeutung die vernünftige Kraft verſtanden werden, welche die zum Sprechen nöthigen Bewegungen hervorbringt. Nach einer dritten Bedeutung ſoll Aushauchung, oder Spiration die Bewegung der Liebe bedeuten, und zwar ſo, daß wie aus dem Geiſte der Verſtand erzeugt wird, aus beyden die Liebe oder der heilige Geiſt ausgehaucht werde. Dieſe Bedeutung nimmt Hales an, entſcheidet dadurch die

Frage, ob das Ausgehen durch eine Art von Aushauchung dem heiligen Geiſte allein eigen ſey, und behauptet, weil das Aushauchen ſich zur Liebe ſchicke, der heilige Geiſt aber durch die Liebe vom Vater und vom Sohne zugleich ausgehe, ſo kömmt das Ausgehauchtwerden ihm allein und keiner andern Perſon zu.

Daß der heilige Geiſt von dem Vater und von dem Sohne deswegen als die Liebe von beyden unterſchieden, und daher auch als eine Gabe, oder ein Geſchenk betrachtet werden könnte, dieß war ein Gedanke, der vielen nicht mit der eignen Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes beſtehen zu können ſchien. Wird nicht auch dem Vater ſowohl als dem Sohne das Prädicat der Liebe beygelegt? Wie kann es denn in einem beſondern Verſtande allein dem heiligen Geiſte zukommen? Darauf mußte Auguſtin antworten: In Gott ſind nicht mehr als Drey; einer, der den liebt, der von ihm iſt, einer, der den liebt, von dem er iſt, und drittens die Liebe ſelbſt, welche der heilige Geiſt iſt. Dieß hieß die Art ſeines Ausganges vernunftmäßig vorſtellen. Man muß aber geſtehen, daß die Vernunft der Scholaſtiker oft ſehr leicht zu befriedigen war.

Von gleichem Gehalte ſind die Sätze, einmal, daß der heilige Geiſt durch eine Art des Bandes oder der Verbindung, nexus ſeu connexionis, ausgehe, und weil er als die Liebe von beyden betrachtet werden kann, gleichſam das Band des Vaters und des Sohnes ſey, welches Scotus zu beſtreiten ſcheint, und zwar effectiver, relativer, offenſiver oder gleichſam formaler Weiſe; zweytens, daß es außer der Geburt des Sohnes und dem Ausgehen des heiligen Geiſtes vom Vater und Sohne keine andre Art der

Hervor-

Hervorbringung gebe, die in der Gottheit ſelbſt vorgehe. Ich würde in eine allzugroße Weitläuftigkeit gerathen, wenn ich die Beweiſe dieſer bejahenden Sätze, und die Widerlegungen deſſen, was dagegen eingewendet werden konnte, anführen wollte. Wer in der Auslegung tropiſcher Worte und Formeln einmal vom richtigen Wege abgekommen iſt, der verirrt ſich leicht in Wildniſſe, wodurch er bald hie und da Wege durchhauen kann, auf denen er heraus zu kommen hofft; auf denen er aber gemeiniglich von dem richtigen Wege zur Wahrheit ſich immer weiter entfernt.

Die ganze Abhandlung vom heiligen Geiſte wird mit der Unterſuchung des Streites der abendländiſchen und morgenländiſchen Kirche über die Frage beſchloſſen, ob der heilige Geiſt allein vom Vater, oder vom Vater und vom Sohne zugleich ausgehe. Die vorhergehenden Behauptungen ſind als lauter Vorbereitungen zur Entſcheidung dieſer Frage für die lateiniſche Kirche zu betrachten, und da Hales keine neuen Gründe dafür hat: So kann ich die Wiederholung deſſen, was ſchon öfter vorgekommen iſt, mir und meinen Leſern erſparen.

Ich wende mich demnach zu einer neuen Lehrfrage. **Sind der Vater, der Sohn, und der heilige Geiſt wahre, wirkliche und eigentliche Perſonen, in dem unendlichen Weſen ſelbſt, oder ſind ſie bloß in unſrer Vorſtellung wirklich von einander unterſchieden?** *) **In der Gottheit,** antwortet **Alexander, ſind wirklich und wahrhaftig mehr Perſonen,** weil wir mehr **Exiſtenzen** darinnen annehmen, **als Eine. Wir behaupten zugleich, daß dieſe** Lehre

*) *Thom.* I. p. qu. 30, per 4. art. *Bonav.* in I. d. qu. 2, et 4. *Scot.* ibid. et in quotlib. mult.

Lehre keineswegs mit der Lehre von der Einheit des göttlichen Weſens im Widerſpruche ſtehe, gleichwie wir eben ſo zuverſichtlich glauben, daß die Einheit des Weſens der Mehrheit der Perſonen keineswegs zuwider ſey. In den ſpätern Zeiten der Kirche hatte über dieſe Materie niemand ſich umſtändlicher, deutlicher und ſcharfſinniger erklärt, als Richard der Victoriner, in ſeinem Buche über die Dreyeinigkeit. Alexander brauchet deswegen alle ſeine Beweiſe, und beſchäfftigt ſich bloß mit der Widerlegung der Einwendungen, die dagegen gemacht worden waren, oder gemacht werden konnten. Wer eine Perſon nennt, der nennt einen, oder jemanden, der eine vernünftige Subſtanz iſt. Wer demnach drey Perſonen nennt, der nennt einige, drey an der Zahl, tres aliquos, von denen jeder eine vernünftige Subſtanz ſeyn ſoll. Ob ſie mehr als eine vernünftige Subſtanz, oder nur Eine ſind, das hat mit der Wahrheit oder der Wirklichkeit der Perſonen nichts zu thun, ſobald jeder nur etwas Eigenthümliches hat, proprietatem perſonalem, wodurch jeder Eine iſt und von dem andern unterſchieden werden kann. Dergleichen eigenthümliche unterſcheidende Eigenſchaften ſind die Vaterſchaft, die Filiation, und das Ausgehen; denn durch die Paternität iſt der Vater Einer und zugleich vom Sohne wirklich unterſchieden. Durch die Filiation iſt der Sohn Einer, und vom Vater unterſchieden. Eben dieß kann man von dem heiligen Geiſte ſagen. Folglich ſind der Vater, der Sohn und der Geiſt von beyden wahre und wirkliche Perſonen. Der Begriff der Perſönlichkeit ſtimmet damit zuſammen. Eine göttliche Perſon iſt nichts anders als Einer, der das göttliche Weſen mit einer unmittheilbaren Eigenſchaft hat, gleichwie eine menſchliche Perſon nichts anders iſt, als

einer,

einer, der die menſchliche Subſtanz mit einem ihn von andern Menſchen unterſcheidenden und zugleich unmittheilbaren Charakter beſitzt. Weil nun in dem einigen göttlichen Weſen Verſchiedne ſind, welche daſſelbe mit einer unmittheilbaren Eigenſchaft haben; eine ſolche unmittheilbare Eigenſchaft iſt zum Exempel die Paternität und die Filiation: So ſind in dem einigen göttlichen Weſen mehr Perſonen. Dieſe ſind, wie Alexander ſagt, nicht verſchiedne Subſtanzen; denn es iſt nur Eine göttliche Subſtanz, ſondern verſchiedne Exiſtenzen; denn jede Perſon hat das Seyn und Weſen Gottes auf eine andre Art, als die andre. Der Vater hat es von keinem andern; der Sohn hat es vom Vater allein, und der heilige Geiſt hat es vom Vater und vom Sohne. Jeder exiſtirt alſo auf ſeine eigne Weiſe, und auf eine unmittheilbare Art. Daß nur Eine unendliche Subſtanz iſt, daraus folget auf keine Weiſe, daß auch nur Eine unendliche Perſon ſeyn müſſe. Denn iſt mehr als eine unmittheilbare Art der Exiſtenz derſelben möglich, welches uns offenbaret werden muß: So kann auch Eine und dieſelbe Subſtanz mehr als eine und dieſelbe Perſon ſeyn, wie bey den Menſchen die Mehrheit der Subſtanzen nicht die Einheit der Perſonen aufhebt. Der Name Exiſtenz drückt die Ordnung der Natur und des Urſprunges, aber keinesweges die Verſchiedenheit der Subſtanz aus.

Nunmehr wird von der Zahl der Perſonen in der Gottheit gehandelt.*) Kann man in den göttlichen Perſonen eine Zahl annehmen; iſt die erſte Frage. Nicht im eigentlichen Verſtande und ſchlechtweg, weil es

*) *Thom.* I. p. qu. 30. per 4. art. *Bonav.* I. d. 19. ar. 2. qu. 4. et d. 24. *Scot.* ibid.

es unter denſelben keinen Unterſchied des Weſens, oder der Subſtanz giebt; im uneigentlichen Verſtande aber und mit einer gewiſſen Beſtimmung können ſie gezählt werden. Man kann ſie nämlich nach denen ihnen eignen unmittheilbaren Eigenſchaften zählen.

Giebt es in der Gottheit eine wahre Zahl, wie bey den Geſchöpfen, iſt die zweyte Frage. Der Begriff der Zahl, in ſo fern in den Creaturen dadurch eine Größe und etwas Zufälliges bezeichnet wird, kann nicht auf die Gottheit angewendet werden. Da findet keine andre Zählung ſtatt, als die Zählung der Perſonen; dieß iſt die Entſcheidung; die Gründe dazu liegen in den vorhergehenden Lehrſätzen.

Die darauf folgende Frage, was es für eine Art von Zahl ſey, die in der Gottheit ſtatt finde, iſt eben ſo leicht beantwortet. In der Gottheit giebt es keine Verſchiedenheit der Subſtanzen. Folglich kann darinnen bloß eine Zahl der Selbſtſtändigkeiten oder Perſonen ſtatt finden, und dieſe Zahl heißt die Zahl der Dreyeinigkeit.

Die Frage iſt ſpitzfündiger, was man in Gott zähle; bloß Vorſtellungen und Gründe, *rationes*, oder wirkliche Dinge, welche vorgeſtellt werden; bloß Relationen, oder wahre eigentliche Perſonen. Alexander antwortet: Nicht bloß Vorſtellungen oder Gründe, ſondern auch Dinge, oder Wirklichkeiten; nicht bloß Relationen, oder Beziehungen, ſondern auch wahre Hypoſtaſen oder Perſonen. Denn da die Perſonen der Gottheit durch innre Verhältniſſe wirklich von einander unterſchieden ſind, und jede deswegen eine der andern unmittheilbare Eigenſchaft beſitzt, obgleich in jeder nur Eine

und

und dieſelbe Subſtanz iſt und gedacht werden kann: So kann man nicht allein verſchiedne Vorſtellungen von der Gottheit; man kann auch wirkliche und in Wahrheit von einander unterſchiedne Perſonen darinnen zählen. Jede Perſon iſt eine andre, alia, als die andre; ob keine gleich etwas anders, aliud, iſt, als die andre. Die Einerleyheit oder Verſchiedenheit der Subſtanz hindert die Mehrheit der Perſonen gar nicht. Fragt man, wie man das begreifen ſolle: So antwortet Alexander mit Richarden, dem Victoriner: Es mache mir einer begreiflich, wie die perſönliche Einheit mit der Verſchiedenheit unähnlicher Subſtanzen beſtehen könne, ſo will ich ihm begreiflich machen, wie in ſo verſchiedenen erhabenen Perſonen die Einheit und Einerleyheit des Weſens möglich ſey. Lehrt dich die Erfahrung, daß in der menſchlichen Natur etwas ſey, was den Begriff des Menſchen überſteiget: Sollteſt du daraus nicht lernen, daß noch vielmehr in der Natur Gottes etwas ſeyn könne, oder ſeyn müſſe, was über deine Vernunft hinausgeht? Kann mit der Verſchiedenheit der Subſtanzen die Einheit der Perſon beſtehen: Warum ſollte die Mehrheit und Verſchiedenheit der Perſonen nicht mit der Einheit der Subſtanz oder des Weſens beſtehen können?

Was der Grund von der Mehrheit der Perſonen in dem einigen göttlichen Weſen ſey, die Vollkommenheit und Kraft, oder die Güte und die Liebe, wurde auch gefragt. Alexander antwortet, der Grund davon ſey in allen dieſen Vorzügen des göttlichen Weſens zu finden; doch ſey es vornehmlich die höchſte Güte und Liebe deſſelben. Seiner Meinung nach, läßt ſich das unendliche Weſen wegen ſeiner höchſten Güte nicht ohne eine Mittheilſamkeit ſeiner ſelbſt, theils durch ſeine Natur, theils durch ſeinen Willen denken. Wo die

höchſte Liebe iſt, da muß Liebe, Gegenliebe und Mitliebe ſeyn, caritas, dilectio, condilectio. Wäre das höchſte Weſen nur eine Perſon, ſo hätte ſie kein Object, dem ſie ſich mit ihrer ganzen Liebe mittheilen könnte; dieß aber hat ſie, wenn eine Mehrheit der Perſonen in Gott angenommen wird. Man ſieht leicht, wie durch dieſe Sätze die Zahl der Perſonen auf drey eingeſchränkt werde. Der Vater liebt; er will wieder geliebt ſeyn; dieß findet unter zwo Perſonen ſtatt; der Vater will mitgeliebt ſeyn, und will auch, daß der Sohn nicht allein ihn, ſondern auch einen andern liebe; dieß geſchieht von einer dritten Perſon in Einem und demſelben Weſen, und ſo iſt die Geſellſchaft der vollkommenſten Liebenden ſo vollzählig, als es die Vollkommenheit der höchſten Liebe fodert. Dieſe Art zu ſchließen iſt unſtreitig ſcharfſinnig; nur daß kein zureichender Grund angegeben werden zu können ſcheint, warum die Vervielfältigung ſo vollkommner Liebenden nicht bis ins Unendliche gehen ſoll.

Jedoch an welche ſchwere Unterſuchungen und Entſcheidungen hat ſich nicht die Philoſophie der ſcholaſtiſchen Theologen gewagt? Zuerſt ſuchte man zu beweiſen, daß die Zahl der Perſonen in dem einigen göttlichen Weſen nicht unendlich, das heißt, genau zu reden, nicht unbeſtimmt ſeyn könne, ſondern vielmehr beſtimmt ſeyn müſſe. Der Grund war, daß eine unendliche Zahl, woſern nicht eine unbeſtimmte, oder unbeſtimmbare Zahl darunter verſtanden wird, einen Widerſpruch enthält. Wird hingegen eine unbeſtimmte oder unbeſtimmbare Zahl darunter verſtanden, ſo iſt die Verwirrung der Perſonen mit einander unvermeidlich, und es läßt ſich nicht abſehen, wie ſie von einander unterſchieden werden ſollen, welches mit der höchſten Vollkommenheit der göttlichen Natur nicht beſtehen kann.

So

So hatte ſich Richard, der Victoriner, dem Alexander mit den übrigen Scholaſtikern ſeines Zeitalters faſt Schritt vor Schritt folgt, den Weg zu einem ihrer Meinung nach gründlichen Beweiſe des Satzes gebahnt, daß in dem einigen höchſten und vollkommenſten Weſen nicht mehr und nicht weniger, als drey Perſonen ſeyn könnten; daß ſogar eine größre oder kleinere Zahl einen Widerſpruch enthalten würde. Wären weniger Perſonen, ſo würde die höchſtmögliche Verſchiedenheit und Verbindung der Perſonen in Gott mangeln. Wären mehr Perſonen, ſo würde daraus ein Mangel der höchſten Ordnung unter denſelben und eine Verwirrung einer mit der andern folgen. Beydes ſtreitet wider den Begriff der höchſten Vollkommenheit. Folglich glaubte Alexander mit ſeinem Richard, unwiderſprechlich dargethan zu haben, daß in dem einigen höchſten Weſen nicht mehr und nicht weniger als drey Perſonen ſeyn könnten.

Von der Zahl der göttlichen Perſonen geht Alexander zur Betrachtung der Ordnung der Perſonen fort. Hier ſind die Lehrſätze, die man in Anſehung der unter denſelben befindlichen Ordnung behaupten zu müſſen glaubte. *)

„Unter den Perſonen der Gottheit findet eine gewiſſe „Ordnung ſtatt; aber keine andre, als eine auf den Urſprung der Perſonen von einander ſich beziehende Ordnung; keine Ordnung, die ſich auf die Verſchiedenheit „des Ortes, der Zeit, oder der Urſachen gründet, und „mit der Einheit und Einerleyheit des göttlichen Weſens „nicht beſtehen kann.“

„Dieſe

*) *Thom.* I. p. qu. 31. et deinc. *Bonav.* in I. diſt. 2. 6. 7. 9. et *Scot.* ibid. It. in prim. quaeſt. quotlibetic.

„Dieſe Ordnung unter den göttlichen Perſonen iſt „eine Ordnung der Natur, in ſo fern in der Gottheit „unter der Natur das göttliche Weſen mit dem Zuſatze „gedacht wird, daß ſie Mehrern gemein ſeyn und mit„getheilt werden kann; denn die Mittheilung der höchſten „Subſtanz ohne deren Vervielfältigung läßt ſich ohne eine „Ordnung des Princips, oder der Art und Weiſe, das „einige höchſte zu haben, nicht gedenken.“

„In dem einigen göttlichen Weſen muß eine Perſon „gedacht werden, die keinen Urſprung von einer andern „hat; denn ſonſt würde man genöthigt ſeyn, einen der „Vernunft widerſprechenden Rückgang ins Unendliche „anzunehmen, oder man würde kein Merkmal der Ver„ſchiedenheit derſelben von den andern angeben können, „oder man müßte auch eine von dem Weſen der Gottheit „ſelbſt unterſchiedne Perſon behaupten, welches alles wi„derſprechend iſt.“

„In dem einigen göttlichen Weſen können nicht meh„rere urſprüngliche Perſonen ſeyn; denn daraus würde „eine Mehrgötterey folgen. Auch fände dann keine „Ordnung unter denſelben ſtatt; alſo kann in Gott nicht „mehr, als nur eine Perſon ſeyn, welche das unendliche „Weſen von keiner andern Perſon hat.“

„Der heilige Geiſt hat das göttliche Weſen nach der „Ordnung des Urſprunges nicht allein vom Vater, ſon„dern auch vom Sohne; ein Satz, der einmal wider „die morgenländiſche Kirche behauptet werden mußte.“

„Der heilige Geiſt geht unmittelbarer und zugleich „auch mittelbarer Weiſe vom Vater aus; unmittel„barer Weiſe, als von dem erſten und höchſten Grun„de des Urſprunges, mittelbarer Weiſe, weil er auch „von dem Sohne ausgeht; ein Satz, der für ſchrift„mäßig

„mäßig gehalten wurde, weil man von Alters her der „Meinung geweſen war, daß das Wort Ausgehen die „Art und Weiſe vorſtellig machen ſollte, wie der hei„lige Geiſt eine göttliche Perſon ſey.“

Die ewige Geburt des Sohnes geht der Ordnung des Urſprunges nach dem Ausgange des heiligen Geiſtes vor, weil jene der Art nach durch die Natur, per modum naturae, dieſe hingegen auf gewiſſe Weiſe durch den Willen geſchieht, per modum voluntatis; nicht in ſo fern der Wille allen Perſonen gemein iſt, ſondern in ſo fern er im Vater und im Sohne ſich auf eine beyden eigne Art äußert, und ſo zu ſagen, perſönlich wird; ein Satz, von dem man ſich faſt keine Vorſtellung machen kann, wofern man ſich nicht dasjenige ins Gedächtniß zurückruft, was Alexander im Vorhergehenden von der Art und Beſchaffenheit ſowohl der ewigen Geburt des Sohnes, als des Ausganges des heiligen Geiſtes vom Vater und vom Sohne philoſophirt hatte.

Ohne ſich verſchiedne Perſonen in Gott vorzuſtellen, läßt ſich keine Ordnung der Natur oder des Urſprunges in der Gottheit denken. Hingegen laſſen ſich ohne die Vorſtellung dieſer Ordnung noch verſchiedne Perſonen denken, wiewohl ohne eine deutliche und beſtimmte Vorſtellung von dem Grunde und den Merkmalen ihrer Verſchiedenheit von einander. Wenn man auch nicht weiß, daß in der Gottheit eine Perſon iſt, die das Weſen derſelben von keinem andern hat, eine Perſon, die es von dieſer hat, und eine, die es von beyden hat: So kann man doch in einer und derſelben Subſtanz einen und einen, und noch einen denken; aber das Seyn des Einen von dem andern, und das Seyn eines von zween läßt ſich, ohne Perſonen zu denken, auf keine Weiſe denken; ein Satz,

welcher zum deutlichen Beweiſe dienet, wie leicht es ſey, Sätze von keinem praktiſchen Nutzen zu vervielfältigen.

Auf die Lehre von der Ordnung der göttlichen Perſonen folget die Betrachtung ihrer vollkommenen Gleichheit mit einander. *) Einige fanden Bedenken, den philoſophiſchen Begriff der Gleichheit auf die Gottheit und die Perſonen derſelben anzuwenden. Sie wurde freylich in dem ſogenannten athanaſianiſchen Symbolo bekannt; allein die ontologiſchen Ideen von Identität, Gleichheit und Aehnlichkeit ſchienen ſich nicht mit einander zu vertragen, ſobald ſie auf das göttliche Weſen und deſſen verſchiedne Perſonen übergetragen werden ſollten. Alexander behauptet das Gegentheil, und die Sätze, die er von der Gleichheit der Perſonen mit einander behauptet, ſind dieſe:

„Betrachtet man das göttliche Weſen nach dem Prä„dicamente der Größe, obgleich eigentlich in Gott keine „Quantität oder Größe ſtatt hat, weil er unendlich iſt: „So muß man eine Gleichheit darinnen annehmen, „wiewohl in einem andern Sinne, als in den Geſchö„pfen. Denn wenn von dieſen geſagt wird, daß ſie ein„ander gleich ſind, ſo geht dieß nicht auf das Weſen, „ſondern auf die Eigenſchaften derſelben, weil jedes „einzelne endliche Ding auch ein von dem andern verſchied„nes Weſen iſt. Hingegen ſind, dem Weſen nach be„trachtet, die Perſonen der Gottheit Ein und daſſelbe „Weſen; denn die Einheit der Subſtanz erzeugt den „Begriff der Identität oder Einerleyheit. Als Per„ſonen aber betrachtet, und nach dem Prädicamente der Quan-

*) *Thom.* I. p. qu. 42. per ſex art. *Bonav.* et *Scot.* in I. d. 19. per tot.

„Quantität, ſind ſie einander **vollkommen gleich.** „Dem **Prädicamente** der Qualität nach einander voll„kommen ähnlich.“ Der Sinn dieſer Meinung iſt leicht zu faſſen, wenn man mit der ariſtoteliſchen Lehre von den Prädicamenten nicht ganz unbekannt iſt.

„Der Sohn iſt in Anſehung der Gottheit, oder des „unendlichen Weſens, das er mit ihm gemein hat, voll„kommen gleich. Läßt ſich irgend eine vorzügliche Größe „des Vaters vor dem Sohn aus der Schrift erweiſen: „(beſonders aus den Worten Jeſu: **Der Vater iſt „größer, denn ich;**) So beſteht dieſelbe nicht in ei„nem **Vorzuge des Weſens,** oder der **Eigenſchaf„ten,** ſondern darinnen, daß der Vater die Perſon iſt, „von welcher der Sohn Ein und daſſelbe Weſen mit ihm „hat, *in principalitate auctoritatis, ſive prioritate.*“ Zur Erläuterung dieſer **Majorität** des Vaters, wie **Ha**les ſich auch ausdrückt, ſagt er, daß wenn man von größrer oder geringerer Würde unter den Menſchen rede, man oft ältern Leuten einen **Vorzug,** oder mehr Würde zugeſtehe, ungeachtet ſie weder mehr Macht, noch mehr Weisheit haben, als diejenigen, vor denen ihnen ein gewiſſer Vorzug zugeſtanden wird.

„Auch der heilige Geiſt iſt dem Vater und dem Soh„ne vollkommen gleich; aber kein Principium einer an„dern Perſon. Er iſt Ein und daſſelbe Weſen, als der „Vater, und dieſes Weſen kann in keiner Perſon größer „oder geringer ſeyn, als in der andern. So viel Voll„kommenheit, ſo viel Güte, ſo viel Seligkeit der Vater „hat, der ſie mittheilen konnte, ſo viel Fülle der Gott„heit beſitzet auch derjenige, von dem wir glauben ſollen, „daß er ſie von einem andern habe.“

„Die göttlichen Perſonen ſind einander vollkommen „gleich; denn in der Gottheit ſtreitet die Einheit nicht wi-

„der die Mehrheit, noch die Mehrheit wider die Ein„heit.“

„Die Gleichheit der Perſonen beſteht, in ſo fern das „göttliche Weſen nach dem Prädicamente der Quantität „betrachtet wird, in der Gleichheit der Macht, der „Ewigkeit und der Größe. Eine Perſon iſt ſo mäch„tig, ſo ewig, ſo groß und herrlich, als die andre. Die „Größe der Einen kann nur durch die Größe der andern „vorgeſtellt und ausgedrückt werden.“

Nunmehr folgen zwo weitläuftige Abhandlungen, wovon eine von den Namen Gottes, und den Wörtern, wodurch wir unſre Begriffe und Vorſtellungen von ihm, bezeichnen, die andre von den Namen deſſelben insbeſondre handelt. *) Beyde Unterſuchungen ſind bey den großen Veränderungen, welche die Philoſophie in der Logik, in der Ontologie und in der Metaphyſik erfahren hat, für die neuern Zeiten, beſonders auch in der Theologie ganz unnütz geworden, und ohne die ariſtoteliſchen Meinungen von den Anteprädicamenten, vornehmlich aber von den Poſtprädicamenten und Prädicamenten immer gegenwärtig vor ſich zu haben, läßt ſich beſonders die erſte Abhandlung beynahe gar nicht verſtehen, da eine Meinung darüber bald beſtritten, bald behauptet und vertheidigt wird. Wie die Ariſtoteliker unter den Prädicabilien fünf Univerſalia, oder allgemeine Begriffe, worunter ſich alles ordnen läßt, was der Menſch denken kann, das Geſchlecht, die Art, der Unterſchied, das Eigenthümliche und das Zufällige dachten, weil dieſelben von den meiſten Dingen gedacht oder prädicirt werden können: So verſtanden ſie unter

*) *Thom.* I. p. qu. 13. per 12. ar. *Bonav.* et *Scot.* in 1. d. 22.

unter den Prädicamenten gewiſſe, allgemeine oder abſtrakte Ideen anzeigende Wörter, welche alle Umſtände einzelner Dinge in Anſehung ihrer Subſtanz und ihrer Eigenſchaften anzeigen ſollten. Man zählte unter denſelben gemeiniglich zehn, die Subſtanz, die Qualität, die Quantität, die Relation, die Action, die Paſſion, das Wo, das Wenn und die äußerliche Beſchaffenheit oder den Habitus. Die Wörter, wodurch man gewiſſe allgemeine Eigenſchaften anzeigen wollte, deren Idee aus der Vergleichung der Prädicamente mit einander entſtand, hießen Poſtprädicamente; Namen, welche zuerſt Boethius erfunden haben ſoll. Nun iſt Gott ein Weſen, von dem wir keine unmittelbare und anſchauende Erkenntniß haben, noch viel weniger aber ſeiner Unendlichkeit wegen uns einen vollſtändigen und alles in ihm deutlich vorſtellenden Begriff machen können. Wir können ihn nicht anders, als aus ſeinen Werken erkennen. Erſt muß denn überhaupt entſchieden werden, ob er nennbar ſey, oder durch Worte richtig vorgeſtellt werden könne; alsdann muß in einer vorläufigen Abhandlung über ſeine Namen feſtgeſetzt werden, ob ſich die Begriffe von Prädicabilien und Prädicamenten auf ihn anwenden laſſen. Hier giebt es alſo Gelegenheit und Anlaß genug zu mancherley Unterſcheidungen, Beſtimmungen, Geſtändniſſen und Einſchränkungen. „So iſt Gott nennbar, nominabilis, und „auch unnennbar; nennbar nach demjenigen, was „die Vernunft aus ſeinen Geſchöpfen von ihm erkennen „kann; unnennbar in Anſehung ſeines Weſens, und „an ſich ſelbſt betrachtet. Er iſt nennbar, bloß we„gen der Wirkungen, die wir von ihm erkennen; andre „als ſolche Vorſtellungen laſſen ſich nicht durch Worte „ausdrücken, wir mögen dieſelben nun auf dem Wege „der Cauſſalität, oder auf dem Wege des Vor„zugs;

„zugs; oder auf dem Wege der Verneinung von „ihm erhalten. Er iſt nennbar, ſowohl im eigentli„chen als im uneigentlichen Verſtande; im eigentli„chen Sinne durch diejenigen Namen und Worte, die „ſein Weſen, oder das Seyn deſſelben ausdrücken; im „uneigentlichen Verſtande aber durch alle Worte, wel„che vorſtellen ſollen, was er iſt, wovon doch diejenigen „ausgenommen werden müſſen, welche irgend eine wah„re Kraft und Vollkommenheit ausdrücken, dieſe kommen „Gott im eigentlichen Verſtande, aber doch immer „mit einer Vorzüglichkeit und in einem höhern Sinne „zu. Gott iſt überhaupt nennbar durch jedes Wort, „aber nicht im eigentlichen, ſondern im uneigentli„chen Verſtande und wegen der Nebenbegriffe, die da„mit verbunden ſind, oder damit verbunden werden kön„nen. So kann das Wort Zorn zu einer Vorſtellung „von ihm dienen, wenn Er wegen der Strafen, womit „er die Laſterhaften heimſucht, zornig genannt wird, gleich„wie ihm Eifer und Grimm in Abſicht auf die Größe „und Strenge der von ihm verhängten Strafen zuge„eignet zu werden pflegt.“ Man kann ſich nun leicht vorſtellen, was Alexander für Antworten auf die Fragen geben werde, ob ſich die Begriffe und Worte vom Allgemeinen, univerſali, vom Beſondern, particulari, von der Gattung, von der Art, vom Individuo von Gott bejahen und prädiciren laſſen; ob er nach den Prädicamenten und Prädicabilien; wie und in welchem Sinne nach dem Prädicamente der Subſtanz und der Relation betrachtet werden dürfe; ob alles, was von Gott behauptet wird, ſeinem Weſen, oder auch gewiſſen zwar nicht zufälligen, aber doch ſubſtantialen Relationen nach, zu bejahen ſey; ob man über Gott auch nach den übrigen Prädicamenten, nach ſeiner Größe, nach ſeiner innern Beſchaffenheit, oder Quali=

Qualität, nach Action, Paſſion, Lage und ſo weiter, denken könne? Dieſe Fragen, die das Weſentlichſte der acht und vierzigſten aus vielen Artikeln beſtehenden Lehrfrage ausmachen, werden faſt alle, aber immer mit dem Zuſatze bejahet, daß in ſofern dieſe allgemeinen Worte und die damit verbundnen Begriffe Vollkommenheit, und zwar vorzügliche Vollkommenheit bezeichnen, dieſelben von Gott im eigentlichen und höhern, ſonſt aber nur tropiſch und in uneigentlicher Bedeutung gebraucht werden können.

In der neun und vierzigſten Frage wird von den Namen Gottes inſonderheit gehandelt. *) Die erſte Benennung iſt das Wort Weſen, eſſentia, ens, und eſſe divinum; denn das ſcholaſtiſche Latein kann einen und denſelben Begriff mit drey verſchiednen Benennungen bezeichnen, die von Einem und demſelben Stammworte abgeleitet ſind; weswegen es aber auch beynahe unmöglich iſt, viele ſehr feine darauf ſich gründende ſcholaſtiſche Grübeleyen in eine andre Sprache überzutragen. In ſo fern nun das Wort Weſen ein gemeiner Name Gottes und andrer Dinge iſt, wird daſſelbe uneigentlich, weder in einer und derſelben noch in ungleicher, ſondern in analogiſcher Bedeutung von Gott gebraucht, non univoce, non aequivoce, ſed analogice. Eben dieſes Wort kann in ſeiner beſtimmten Bedeutung nicht von den Perſonen gebraucht werden; denn ſie ſind nicht Weſen in der mehrern, ſondern in der einzelnen Zahl. Was das Wort Exiſtenz betrifft, ſo wurde gefragt, ob ſolches eine Benennung des Weſens, oder ob es ein perſönlicher Name ſey? Darauf ward mit Unterſchied geantwortet. Bedeutet es nicht mehr und weniger, als das

*) *Thom. Bonav. Scot.* ibid.

das Wort Weſen, oder *eſſentia*, ſo iſt es Name des Weſens. Soll aber dadurch die Art, wie die eſſentia iſt, bezeichnet werden: So iſt es ein Name, der nur den Perſonen in der Gottheit zukömmt. Kann das Wort Weſen, ens, in der mehrern Zahl von Gott gebraucht werden? Nein, iſt die Antwort, weil nur eine *eſſentia* iſt. In der Beantwortung dieſer Frage kommt viel peripatetiſche Grammatik vor. Res oder Dinge können die verſchiednen göttlichen Perſonen genannt werden, wie Alexander meint, damit man nicht bloß eine Dreyeinigkeit der Namen behaupte, aber nicht drey Weſen, tria entia.

In einem beſondern Abſchnitte wird der Name: der da iſt, aus dem 3 Kap. des 2 B. Moſes, woher der Name Jehova kömmt, beſonders betrachtet, und unterſucht, ob dadurch das Weſen Gottes, oder ob die Perſonen in Gott dadurch bezeichnet werden. Ob die Schrift eben dieſe Vorſtellung damit verknüpft haben wollte, war kein Object der Unterſuchung für die Theologen dieſer Zeit, weil ſie zur Auslegung nach den Regeln der Schrift weder die nöthigen Kenntniſſe noch die ganz unentbehrliche Geſchicklichkeit beſaßen.

Die funfzigſte Lehrfrage betrifft den Namen Gott, welcher dem unendlichen Weſen in Beziehung auf ſeine Werke beygelegt wird. *) Dieſer Name wird dem Schöpfer; er wird auch Menſchen, und zuweilen den Götzen ertheilt; wird alſo naturaliter, adoptive, nuncupative genommen, wie Alexander ſich ausdrückt. Es iſt die Frage, ob er in allen drey Fällen in einer und derſelben oder in ungleicher Bedeutung zu verſtehen ſey. Der Canzler

*) *Thom.* I. p. q. 13. art. 8. 9. 10. *Bonav.* in I. d. 2. *Scot.* ib. et diſt. 24 et 29.

Canzler von Paris, Präpoſitivus, hatte das erſte behauptet, dem aber Alanus Altiſſiodorenſis, von ſeinem Bisthum genannt, widerſprochen hatte. Alexander erfindet eine mittlere Meinung, daß dieſe Benennung nach denen, welche ſo verſchiednen Subjecten dieſen Namen geben, Eine und dieſelbe Bedeutung habe, ob er gleich in Abſicht auf dieſe Subjecte ſelbſt ihnen nicht in einer und derſelben Bedeutung zukommen könne. Was die eigentliche Bedeutung betrifft, ſo bezieht ſich zwar dieſer Name auf die Wirkungen, aus denen die Gottheit erkannt wird, bezeichnet aber in ſeinem engſten und eingeſchränkteſten Verſtande das göttliche Weſen ſelbſt. Daraus folget denn, daß, weil nur Ein göttliches Weſen iſt, das keine Vervielfältigung zuläßt, dieſe Benennung nicht in der Mehrern Zahl von demſelben gebraucht werden könne. Indeß kann doch ſowohl das Weſen allein, ohne Rückſicht auf die verſchiednen Perſonen deſſelben, als jede Perſon insbeſondre Gott genannt werden, indem jede Perſon das einige göttliche Weſen iſt. Man kann ſagen, Gott von Gott; Gott hat Gott gezeugt, ohne daß daraus mit Recht gefolgert werden kann, daß Gott ſich oder einen andern Gott gezeugt habe, weil der Verſtand jener Formel kein andrer iſt, als der, daß eine Perſon, die Gott iſt, eine andre Perſon gezeugt habe, die auch Gott iſt. Folglich ſind die Sätze falſch: Gott hat einen andern Gott gezeugt; der Vater hat ſich gezeugt; Gott hat gezeugt, alſo hat er einen Gott gezeugt, welcher Vater iſt, oder einen Gott, welcher nicht Vater iſt; Gott zeugt und er wird nicht gezeugt; Gott zeugt, und er iſt nicht die Dreyeinigkeit. Unter dieſen Formeln hatte Präpoſitivus einige gerechtfertigt, andre hingegen verworfen; gemeiniglich tritt Alexander auf ſeine Seite.

Von

Von dem Namen, welcher das höchſte Weſen in Rückſicht auf ſeine Wirkſamkeit bezeichnet, kömmt Alexander zu den bejahenden und verneinenden Namen und Benennungen deſſelben. Die bejahenden Benennungen, welche Gott mit andern Weſen gemein hat, werden von ihm, weder in einer und derſelben, noch in ungleicher, ſondern in analogiſcher Bedeutung genommen, und dieſe bejahenden Vorſtellungen ſind eben ſo wahr, als die Verneinenden, obgleich der Pſeudodionyſius in ſeinem Buche von der Hierarchie gewiſſermaßen Gelegenheit zur Behauptung des Gegentheils zu geben ſchien. Wird gefragt, welche Worte und Sätze mehr im eigentlichen, als im uneigentlichen Verſtande wahr ſind, die bejahenden oder die verneinenden, ſo iſt dieſes ein Vorzug, welcher den Verneinenden zugeſtanden werden muß, obgleich die bejahenden mehr ſagen, was Gott wirklich iſt, als die Verneinenden. *)

Von dieſen Namen kömmt Alexander in der zwey und funfzigſten Frage auf diejenigen Benennungen und Worte, wodurch Vollkommenheiten verſtanden werden, welche Folgen ſeiner weſentlichen Vollkommenheit, oder ſeiner Natur ſind und ſich durch ſein Verhalten gegen ſeine Geſchöpfe äußern, **) als ſeine Gerechtigkeit, ſeine Güte und Barmherzigkeit; es mögen nun dieſe Benennungen abſtrakte oder concrete Namen ſeyn, oder eine adjectiviſche oder ſubſtantiviſche Form haben. Die Frage, ob die Namen der Gerechtigkeit, Güte und andre dergleichen Prädicate die Subſtanz Gottes bezeichnen, iſt leicht beantwortet. Sie bezeichnen nicht bloß die Subſtanz

*) *Thom. Bonav.* Scot. ut ſupr.

**) Thom. II. p. q. 21. *Bonav.* et Sc. in 4. d. 49.

Subſtanz, ſondern die Subſtanz in ihrem Verhalten gegen ihre Geſchöpfe betrachtet. Kann die Gerechtigkeit mit einem gleichen Grunde von Gott prädicirt werden, als die Güte, wird weiter gefragt. Die Antwort iſt verneinend, weil ſich die Güte Gottes auf alle ſeine Geſchöpfe, die Gerechtigkeit nur auf einige beziehet. Auch wird behauptet, daß wenn Gott gerecht genannt wird, dadurch eine Wirkung von dem Verhalten Gottes gegen die Geſchöpfe bezeichnet werde, welche darinnen beſtehet, daß Gott einem jeden nach ſeinen Werken vergilt. Endlich wird noch die Frage entſchieden, ob man mit gleich guten Grunde abſtrakte und concrete Namen von Gott brauchen; ob man eben ſo gut ſagen könne, daß Gott gerecht, oder daß er die Gerechtigkeit, daß er gütig oder die Güte ſey. Der Canzler der pariſiſchen Univerſität, Präpoſitivus, hatte, wie ſchon bemerkt worden iſt, behauptet, daß beyderley Formeln einerley Vorſtellungen ausdrückten; daß aber die Benennungen Gottes und ſeiner Eigenſchaften durch concrete Namen dem Sprachgebrauche gemäßer wären. Alexander tritt ſeiner Meinung bey, und glaubt, daß die Formeln, Gott iſt die Liebe, Gott iſt die Gerechtigkeit uneigentliche Redensarten wären; er errieth das, wovon der Grund in dem Sprachgebrauche der Ebräer anzutreffen iſt, welche oft, wo ſie keine Beywörter haben, ihre Zuflucht zu abſtrakten Namen, oder zu Subſtantiven nehmen.

Ueber die Namen und Worte, welche zwar dem göttlichen Weſen zukommen, welche aber zugleich eine Beziehung des Schöpfers auf das Geſchöpf oder, genauer zu reden, des Geſchöpfes auf den Schöpfer bezeichnen, weiß Alexander auch nicht wenig zu ſagen. *)

Kommen

*) *Thom.* I. p. q. 13. *Bonav.* in I. d. 30. Scot. ut ſupr.

Kommen dergleichen Namen und Begriffe Gott von Ewigkeit zu? In ſofern, antwortet er, der Begriff des unendlichen Weſens darinnen enthalten iſt, allerdings; aber nicht in ſofern eine Beziehung auf Erſchaffene dadurch bezeichnet wird. Iſt Gott nur ſeit der Zeit her der Herr aller Dinge, oder iſt die Herrſchaft über alle Dinge ein Prädicat, das Gott von Ewigkeit her zukömmt. In Anſehung des Grundes ſeiner Herrſchaft, ſagt Alexander, iſt ſeine Herrſchaft über alles ein Prädicat, das ihm von Ewigkeit her zukömmt; denn der Grund derſelben iſt ſein ewiges Weſen; nicht aber ſo in Abſicht auf die Geſchöpfe, welche einen Anfang haben. Seine Herrſchaft kann nicht eher ſich äußern und offenbaren, als Zeit und Geſchöpfe vorhanden ſind. Ob der Schöpfer gegen das Geſchöpf, oder dieſes gegen den Schöpfer im Verhältniſſe ſtehe, iſt eine mit den vorhergehenden Fragen verwandte Aufgabe. Alexander behauptet das Letzte und läugnet das Erſte, weil das Geſchöpf wohl vom Schöpfer; der Schöpfer aber, wegen ſeiner unendlichen Vollkommenheit, nicht von dem Geſchöpfe abhängt. Indeß kann doch im uneigentlichen Verſtande auch von Gott, in ſofern er der Grund der Beſchaffenheit ſeiner Geſchöpfe und ihrer Veränderungen iſt, ein Verhältniß gegen dieſelben oder eine Beziehung auf ſie beygelegt werden. Ob es ſich mit dem Prädicate Herr eben ſo verhalte, wie mit dem Prädicate Schöpfer, iſt die letzte Frage, welche von Alexandern bejaht wird, ohne die Verſchiedenheit der Begriffe ſelbſt dadurch aufheben zu wollen.

Nun handelt er in der vier und funfzigſten Frage, *) von den Prädicaten, welche Perſonen gegen Perſonen zukom=

*) *Thom.* I. p. q. 42. 8. ar. *Bonav.* in I. diſt. 31. *Scot.* ib.

zukommen, beſonders, von der Gleichheit und der Aehnlichkeit. Auf die Frage, ob dieſe Worte bloß beſtimmt ſind die Gottheit ſelbſt, die in allen drey Perſonen dieſelbe iſt, oder auch zugleich das Verhältniß der Perſonen gegen einander zu bezeichnen, antwortet er, daß ſie ſowohl ſubſtantiviſch, als relativiſch zu verſtehen ſind. Auf die Frage, „ob eben ſowohl vom Vater geſagt werden könne, daß er dem Sohne gleich und ähnlich ſey, als ſolches vom Sohne bejaht wird," antwortet er, daß dieß wohl, wenn man auf die Einerleyheit des Weſens im Vater und im Sohne ſehe, geſagt werden könne; daß man aber beſſer thue, ſich dieſer Formel zu enthalten, weil der Vater das einige göttliche Weſen, welches der Sohn vom Vater hat, nicht vom Sohne hat, und alſo bey dem Vater eine gewiſſe Priorität gedacht werden muß, die nicht bey ſeinem Sohne ſeyn kann. Auf die Frage endlich, ob in der Formel: Wie der Vater iſt, ſo iſt auch der Sohn und der heilige Geiſt, die Partikeln Wie und ſo beſtimmt ſind, die Einerleyheit des Weſens in allen drey Perſonen zu bezeichnen, antwortet er bejahender Weiſe, gleichwie er auf die Frage, ob man ſagen könne: Wie Gott iſt, ſo iſt Petrus, weil, zum Exempel beyden das Prädicat gerecht beygelegt werden kann, mit dem Canzler Präpoſitivus antwortet, daß ſolches nicht geſchehen dürfe, weil zwiſchen Gott und Petro keine Gleichheit oder Identität des Weſens ſtatt findet.

Was wir metaphoriſche oder auch anthropopathiſche Benennungen Gottes und göttlicher Eigenſchaften nennen, das nannten die Scholaſtiker ſinnbildliche, oder ſymboliſche Prädicate, myſtiſche Namen, deren ſich Gott in der Schrift aus Herablaſſung zur menſch-

lichen

lichen Schwachheit bedient haben ſoll, welches ein frommer Gedanke iſt, wenn auch die Wahrheit und Richtigkeit deſſelben nicht erwieſen werden kann. *) Von dieſen Prädicaten handelt die fünf und funfzigſte Frage, worinnen einige von ſolchen verblümten und anthropopathiſchen Ausdrücken erklärt werden. So zeigt er kurz und größtentheils richtig, was für göttliche Eigenſchaften oder Wirkungen durch ſeine Augen, durch ſeine Ohren, durch ſeinen Mund, durch ſeine Rechte, durch ſeine Füße bezeichnet werden; was die Schrift meint, wenn ſie ihn unſre Speiſe nennt; wenn ſie ihn ſchwören läßt, wenn ſie ihm Schlaf und Vergeſſenheit zuſchreibt.

Die ſechs und funfzigſte Lehrfrage betrifft die perſönlichen Namen und Prädicate. **) Einige ſind allgemeiner Art, welche von allen göttlichen Perſonen ohne Unterſchied gebraucht werden, und die beſondern Charaktere derſelben nicht ausdrücken, wie die Worte, Perſon und Hypoſtaſis, oder Selbſtſtändigkeit. Andre ſind relativiſch, wie die Namen Vater und Sohn; einige bloß unterſcheidend, wie das Wort Einer, unus, aliquis. Einige ſind collectiv, wie die Worte, Dreyeinigkeit und dreyeinig eine Eintheilung, welche viele zum Theil ſehr ſubtile Unterſuchungen veranlaßt.

Die erſte dieſer Unterſuchungen iſt, was der Hauptbegriff ſey, welcher mit dem Worte Perſon verbunden werden müſſe, der Begriff des Weſens, oder desjenigen, was zugleich damit bezeichnet wird. Man hatte ver-

*) *Thom.* Bonav. Scot. ib.

**) *Thom.* I. p. q. 19. et deinc. *Bonav.* in I. d. 45. art. 1. qu. 1. Scot. ibid. et diſt. 23.

verſchiedne Meinungen darüber, und Alexander verwirft zwar viele davon, und hält ſich beſonders an diejenigen, welche Richard, der Victoriner, behauptet hat, wagt es aber doch nicht, das Urtheil der Verwerfung über diejenigen auszuſprechen, welche, ſo zu ſagen, auf eine Vereinigung derſelben mit einander antrugen. Richard behauptete, der Hauptbegriff, der durch das Wort Perſon bezeichnet werde, ſey nicht das göttliche Weſen ſchlechthin und ohne weitere Beſtimmung; denn wenn von einer Perſon geredet werde, ſo wolle man nicht ſowohl ſagen, was Einer ſey, ſondern wer einer ſey. Boethius hatte, wie man weiß, geſagt, eine Perſon ſey eine individuelle Subſtanz einer vernünftigen Natur. Dieſe Erklärung verbeſſert Richard, wegen der Zweydeutigkeit des Wortes Subſtanz und ſagt: Eine Perſon ſey eine gewiſſe beſtimmte unmittheilbare Exiſtenz einer vernünftigen Natur, oder eines denkenden Weſens; denn nach ſeiner Meinung kann Ein und daſſelbe Weſen auf mehr als eine beſtimmte Weiſe ſeyn, auf mehr als eine Art beſtehen oder exiſtiren. Dieſe Erklärung, man mag darüber urtheilen, wie man will, beweiſt einen nicht geringen Scharfſinn ihres Urhebers, hebet, wenigſtens dem Anſcheine nach, manche Schwierigkeiten und es iſt nur auffallend, daß dieſelbe in der Folge beynahe ganz vergeſſen worden iſt.

Ob das Wort Perſon immer in einer und derſelben Bedeutung univoce zu nehmen ſey; iſt auch eine Frage. Nach Richards Erklärung wird es ſtets in Einem und demſelben Sinne genommen. Weil aber nicht immer bloß das, was die Begriffe Perſon und Weſen von einander unterſcheidet, dadurch bezeichnet wird; weil man vielmehr bey dieſen Ausdrücken zugleich das denket, was

jede Perſon der Natur nach iſt, ſo wird es nicht ſelten in mehr als einer Bedeutung gebraucht. Dieſe Entſcheidung vorausgeſetzt, iſt die Frage leicht beantwortet, ob das Wort Perſon etwas Wirkliches bezeichne, das Mehrere mit einander gemein haben. In der Erklärung der Perſon iſt der Begriff des Weſens, oder der Natur enthalten. Dadurch wird angezeigt, bey menſchlichen Perſonen, daß ſie der Art nach Eines Weſens, oder Einer Natur ſind; bey den göttlichen hingegen, daß ſie der Zahl nach Eine und dieſelbe Natur beſitzen. Dieß vorausgeſetzt, folget, daß wer eine von einem andern verſchiedne Perſon nennt, nicht nothwendig zugleich behaupte, daß ſie ein andres Weſen habe, als ein anderer. Außer Gott ſind alle Perſonen mehrere und verſchiedene Weſen; denn jede hat anders beſtimmte Eigenſchaften und Zufälligkeiten des Weſens, als die andre. Mit den Perſonen der Gottheit hat es eine andre Bewandniß; denn ſie haben alle Ein und daſſelbe Weſen; jede hat es nur, was den Urſprung betrifft, auf eine andre Weiſe, als die andre.

Von den Gründen aller dieſer Entſcheidungen kann ich nur das Allerweſentlichſte davon mittheilen; ich müßte ſonſt eine Ueberſetzung von dem ganzen Hales, wofür ich wenig Dank einerndten würde, geben. Man kann indeß, ohne großen Aufwand von Nachdenken, leicht die Beſchaffenheit der Beweiſe dieſer Sätze beurtheilen. Dieſes gilt auch von allen übrigen Fragen und ihren Entſcheidungen.

Wird das Wort Perſon in Einem und demſelben Verſtande genommen, es mag in der einzeln Zahl, oder im Plural gebraucht werden? In einem und eben demſelben Verſtande, wenn Perſonen verſchiedne Exiſtenzen einer und derſelben geiſtigen Natur ſind.

Sind

Sind die Begriffe, die mit den Worten **Weſen** und Perſon verknüpft werden, bloß unſrer Vorſtellung nach, oder **wirklich**, wegen eines in der Gottheit ſelbſt befindlichen Grundes von einander unterſchieden? Der Verſtand unterſcheidet die **Perſon** vom **Weſen**; dieſem Unterſchiede entſpricht entweder in der **Sache** ſelbſt etwas, in re; er bezieht ſich auf etwas, das außer unſerm Verſtande vorhanden iſt, oder es entſpricht ihm **Nichts**. Entſpricht ihm **Nichts**, ſo iſt, weil nur Ein göttliches Weſen iſt, auch nur eine einzige göttliche Perſon; alſo ſind, weil wir in Gott mehr als Eine Perſon glauben müſſen, das, was wir Weſen, und das, was wir Perſon nennen, **wirklich verſchieden**, oder es **ſind verſchiedne wirkliche Dinge**, differunt ſecundum rem. **Präpoſitivus** hatte behauptet, der Unterſchied läge nicht in der **Sache** ſelbſt, ſondern bloß in **unſrer Vorſtellung**. Seine Meinung war, daß was die Gemeinſchaft eines und deſſelben Weſens zwiſchen den verſchiednen göttlichen Perſonen betrifft, ſie nur, unſrer Vorſtellung nach, von einander unterſchieden würden; nicht aber wirklich darinnen unterſchieden wären. Allein ſeine Meinung konnte gemisdeutet werden und deswegen behauptete Alexander, daß der Unterſchied in dem mit den Worten **Weſen** und Perſonen verknüpften Begriff auſſer unſerm Verſtande in der Sache ſelbſt gegründet ſey, weil das Eigenthümliche jeder Perſon keinen Unterſchied im Weſen, ſondern nur zwiſchen den Perſonen ſelbſt giebt.

Iſt alſo das Weſen von der Perſon, und die Perſon vom Weſen unterſchieden? **Unterſchieden**, und **nicht unterſchieden**, kann man antworten. **Unterſchieden**; in ſofern jede Perſon ein und daſſelbe Weſen auf eine ihr eigenthümliche beſondre Art hat; **nicht unter-**

 ſchieden,

ſchieden, in ſofern jede Perſon mit der andern Eines und deſſelben Weſens iſt?

Welches iſt richtiger, oder der Beſchaffenheit des Objects gemäßer, zu ſagen: Jede Perſon iſt mit der andern eines und deſſelben Weſens, oder zu ſagen: Jede Perſon iſt Ein und daſſelbe Weſen? Welche Formel iſt der andern vorzuziehen? Die Letzte, wenn auf die Einfachheit der Natur; die andre, wenn auf die Art unſrer Vorſtellung geſehen wird.

Die ſieben und funfzigſte Frage betrifft das kirchliche Wort Subſiſtenz oder Selbſtſtändigkeit. *) Darf man die Worte, Weſen, Subſiſtenz, Subſtanz und Perſon in der Lehre von der Gottheit brauchen? Allerdings; die ältern Lehrer der Kirche haben ſie gebraucht. Alles kömmt auf die Begriffe an, welche damit verbunden werden.

Wie ſind dieſe vier Worte von einander unterſchieden? Nach der verſchiednen Art unſrer Vorſtellung von Gott. Betrachten wir das göttliche Weſen, ſo zu ſagen, als die Form Gottes: So nennen wir ihn eſſentiam, uſiam. Betrachten wir ihn als einen, der eine von andern unterſchiedne Art des Beſtehens in dieſem Weſen hat: So heißt er Hypoſtaſis, Subſiſtentia, oder Selbſtſtändigkeit, oder auch Proſopon. Wie Perſon und Weſen in ihren Begriffen ſich von einander unterſcheiden, iſt bereits im Vorhergehenden erklärt.

Gehört das Prädicat der Subſiſtenz zu den weſentlichen oder zu den perſönlichen Namen der Gottheit? Wenn

*) *Thom.* I. p. qu. 29. ar. 2. et 3. *Bonav.* in I. d. 25. dub. 1. et 2. *Scot.* ibid.

Wenn Subſiſtenz, antwortet Hales, ſo viel heißt, als von ſich ſelbſt beſtehen, und keiner zufälligen Eigenſchaften zu bedürfen: So gehört dieß Wort zu den weſentlichen Namen Gottes; zeigt es aber eine eigne Art zu beſtehen, an: So gehört es zu den perſönlichen. Eben dieß Problem wird noch ausführlicher in der folgenden acht und funfzigſten Lehrfrage über das Griechiſche Wort Hypoſtaſis unterſucht. *) Die Abſicht iſt, den Sinn der verſchiednen Formeln, worinnen dieſes Wort vorkommen kann, nach der Verſchiedenheit ſeiner Bedeutungen ſo feſtzuſetzen, daß ſie weder gegen die Einheit des Weſens noch gegen die Verſchiedenheit der Perſonen in dem einigen unendlichen Weſen der Gottheit anſtoßen. **) Die mancherley Fragen, worinne dieſe Unterſuchung zergliedert iſt, ob Hypoſtaſis immer in Einer Bedeutung von der Gottheit gebraucht, ob durch den Begriff derſelben etwas zum Begriffe der Subſtanz hinzugeſetzt, ob wenn eine Hypoſtaſis gedacht wird, auch der Begriff des Weſens gedacht werde; ob die Hypoſtaſis einfacher ſey, als das Weſen, oder dieſes einfacher als die Hypoſtaſis; ob, wo drey eigenthümliche Eigenſchaften gedacht werden, als die Vaterſchafft, die Filiation und der Ausgang auch drey Hypoſtaſen gedacht werden müſſen, laſſen ſich aus den Entſcheidungen der vorhergehenden Lehrfrage leicht beantworten, weswegen ich es für unnöthig halte, mich länger dabey zu verweilen.

Ueber den Namen Vater, werden Fragen aufgeworfen, wodurch entſchieden werden ſoll, daß dieſer Name

 me

*) *Thom.* I. p. qu. 29. art. 2. 3. *Bonav.* I. diſt. 25. *Scot.* ibid.

**) *Thom.* I. p. q. 29. art. 2. *Bonav.* et *Scot.* in I. d. 26.

me Gott in einem eigentlichern Sinne zukommen ſolle, als den Geſchöpfen, weil er von dem Apoſtel der rechte Vater genannt wird; in wie mancherley Bedeutung dieſes Wort von Gott gebraucht werde, wobey Hales anmerkt, daß zuweilen das ganze göttliche Weſen in Abſicht auf die Geſchöpfe, die von ihm ihren Urſprung haben, oder vorzügliche Wohlthaten genießen, Vater heiße; daß es hingegen öfter diejenige göttliche Perſon anzeige, von welcher dem Sohne und dem heiligen Geiſte mit dem Sohne das Einige göttliche Weſen mitgetheilt iſt. Auch wird unterſucht, ob die Zeugung eines Sohnes nothwendig von der Perſon prädicirt werden müſſe, welche von den übrigen durch den Namen Vater unterſchieden wird. *) Auf dieſe Fragen folgen diejenigen, welche beſtimmen, in wie fern der zweyten Perſon der Gottheit die Namen des Sohnes, des göttlichen Ebenbildes, und des Wortes beygelegt werden. Die Sätze, die in dieſen Unterſuchungen behauptet werden, ſind folgende. **)

„Die zweyte Perſon der Gottheit iſt der Sohn, der „ſeiner Natur, ſeines Urſprunges, ſeiner Wirklichkeit, „und ſeiner Geburt nach dieſen Namen führet, da wir „Söhne Gottes nur dem Namen, der Adoption, und „der Schöpfung nach ſind. In ſofern wir der Schö„pfung nach Kinder heißen, kann man auch ſagen, „daß wir es unſrer Natur nach ſind. Aus Gnaden aber „ſind wir es durch die Adoption, oder dadurch, daß „uns Gott nach ſeiner Barmherzigkeit zu Kindern ange„nommen

*) *Thom.* I. p. q. 33. *Bonav.* in I. d. 28. *Scot.* ib. et in I. d. 2. q. 7.

**) *Thom.* I. p. qu. 34. p. 3. artic. *Bonav.* et *Scot.* in I. d. 27.

„nommen hat. Die gefallnen Engel und die Verdamm„ten ſind einmal Gottes Kinder geweſen, in ſofern ſie „ſich des väterlichen Wohlgefallens ihres Schöpfers zu „erfreuen gehabt haben, ſind es aber nun nicht mehr. „Adam war im Stande der Unſchuld, wegen des un„mittelbaren Urſprunges ſeiner menſchlichen Natur von „Gott in einem Verſtande Gottes Sohn, in welchem es „ſeine Nachkommen nicht ſind.“

„Der Sohn heißt in der Schrifft das Ebenbild „Gottes. Das Wort **Ebenbild** von der Gottheit ge„braucht, heißt zuweilen ſo viel als das **Urbild**, das „**Original**, wornach etwas gebildet wird, und in die„ſer Bedeutung zeigt es das **göttliche Weſen** an, „nach dem Ausſpruche Gottes beym Moſes: **Laſſet „uns Menſchen nach unſerm Bilde machen!** Ver„möge dieſer Erklärung, (über deren Richtigkeit den „Scholaſtikern kein Zweifel in den Sinn kam,) iſt Gott „das **Original**, das **Urbild**, und die Menſchen ſind „ein Abdruck davon, eine Copey. Doch zuweilen iſt „dieſes Wort eine perſönliche Benennung des Soh„nes, der ein **Ebenbild**, nicht des **göttlichen We„ſens**, ſondern des Vaters iſt, mit dem, und von dem „er das einige göttliche Weſen hat, und zwar darum, „weil er das göttliche Weſen von ihm hat.“ *)

„Dem heiligen Geiſte kann dieſer Name nicht bey„gelegt werden, weil keine andre Perſon von ihm die „Fülle der Gottheit hat.“

„Der Sohn heißt das **Wort**, und zwar, nach der „Meinung der Scholaſtiker, nicht wegen ſeiner Aehn-

*) *Thom.* I. p. q. 35. *Bonav.* in I. d. 3 et 31. Scot. in I. d. 3. q. 5 et 9.

„lichkeit mit dem Worte, welches mit den Lippen geſpro-
„chen wird, ſondern mit dem Worte, das, wenn
„wir uns eine Sache vorſtellen, mit der Vorſtellung der
„Sache zugleich gedacht werden muß und ſo zu ſagen,
„ein Abdruck von der Sache iſt, die daſſelbe bezeich-
„net." *)

„Da bey dem Ausdrucke Wort, wenn es die Per-
„ſon des Sohnes bezeichnet, zweyerley gedacht
„wird; einmal der Sohn, in ſofern er vom Vater
„gezeugt iſt, wie das Wort im Verſtande von dem
„Gedanken, den es ausdrückt, erzeugt wird; zweytens
„eben dieſen Sohn, in ſofern durch ihn und nach ihm
„alles erſchaffen, angeordnet und eingerichtet
„wird; So wird dadurch allerdings im zweyten Verſtan-
„de eine Beziehung auf die Geſchöpfe mitgedacht, aber
„keine Abhängigkeit von den Geſchöpfen."

„Der Sohn kann nicht eben ſowohl ein Gedanke
„des Vaters genannt werden, als er das Wort des Va-
„ters heißt, weil in dem Begriffe des Gedankens der
„Begriff einer Veränderung und Unvollkommenheit ent-
„halten iſt, den der Begriff des Wortes nicht bey ſich
„führet."

Der Begriff des Wortes kann von keiner andern Perſon in der Dreyeinigkeit prädicirt werden, als dem Sohne, weil dadurch eine Erkenntniß oder Weisheit, die von einer andern ihren Urſprung hat, angedeutet wird; die alſo das Ebenbild derſelben iſt, wie es der Sohn vom Vater iſt.

Der Sohn iſt das Wort, welches ewig iſt; daraus folget aber nicht, daß alles was dadurch gemacht worden iſt, auch ewig ſey. Was durch daſſelbe gemacht iſt, iſt

*) Thom. I. p. qu. 34. Scot. et Bonav. in I. d. 27.

iſt nicht von Ewigkeit her gemacht worden, obgleich das Wort von Ewigkeit her iſt, wodurch alles gemacht iſt.

Die nunmehr folgende Frage betrifft den Namen des heiligen Geiſtes. Alexander entſcheidet in Anſehung deſſelben verſchiedne Sätze. *)

Das Wort Geiſt ohne weitern Zuſatz bezeichnet zuweilen das göttliche Weſen ſelbſt, nach dem Ausſpruche Chriſti: Gott iſt ein Geiſt. **) Folglich bedeutet er dasjenige, was die drey Perſonen des einigen göttlichen Weſens mit einander gemein haben, die unendlich vollkommne göttliche Natur. Der Name Geiſt mit dem Zuſatze heilig bezeichnet gemeiniglich die Perſon, welche das höchſte Weſen vom Vater und vom Sohne hat. Der Name Geiſt allein iſt ein ſchauervoller Name; aber in ſofern er ein perſönlicher Name iſt, wird er ein milder und lieblicher Name, weil er gleichſam ein Ausfluß der Liebe des Vaters und des Sohnes gegen einander iſt.

Man kann nicht ſowohl ſagen: Der heilige Geiſt iſt unſer heiliger Geiſt, als man ſagen kann: Der heilige Geiſt iſt unſer Geiſt; denn im erſten Satze iſt das Wort ein dem Weſen gehöriges Wort, ob es gleich der dritten Perſon zugeeignet wird; im zweyten iſt es ein perſönlicher Name, der ſich keinesweges auf die Geſchöpfe beziehet. Man kann nicht ſagen: Unſre Gottheit, ob man gleich ſagen kann: Unſer Gott. Man kann von dem Sohne Gottes nicht ſagen: Unſer Sohn; vom heiligen Geiſte aber dürfte man ſagen: Unſer Geiſt, weil er in uns ausgegoſſen, oder uns gegeben wird.

 Der

*) *Thom.* I. p. q. 34. *Bonav.* in I. d. 27. *Scot.* ibid.

**) *Thom.* I. p. qu. 36. *Bonav.* in I. d. 10. Scot. ibid.

Der heilige Geiſt wird eine Gabe genannt, oder ein Geſchenk. Das iſt ein ihm allein zukommender Name, der keinem andern gemein iſt. (Die Scholaſtiker erinnerten ſich nicht, daß es auch von dem Sohne heißt, daß uns Gott ſeinen Sohn geſchenkt habe.) Der Grund davon iſt, wie man nach den Vätern annahm, daß Er in einem beſondern ihm eignen Verſtande die Liebe ſey, von welcher alles rechtmäßig gegeben wird, was gegeben wird.

Der Name Gabe oder Geſchenk kommt dem heiligen Geiſte von Ewigkeit her zu, weil er von Ewigkeit her ſchenkbar iſt, donabilis; der Zeit nach aber, in ſo fern er wirklich gegeben wird.

Die Schenkbarkeit, donabilitas Sp. S. gehört zu den Notionen oder Begriffen, wodurch der heilige Geiſt von dem Vater und von dem Sohne unterſchieden werden kann. *)

Nach der Betrachtung über die den Perſonen der Gottheit eigenthümlichen Namen werden die disjunctiven Worte betrachtet, die von denſelben gebraucht werden können. **) Das ſind die Worte Verſchieden, und Verſchiedenheit, Theilung, Abſonderung, Singularität, oder das Beywort, Beſonder, und allein, *ſolus* oder *ſolitudo*, Alleinheit. In ganz eigentlichem Verſtande können dieſe Worte nicht in der Lehre von Gott und den göttlichen Perſonen gebraucht werden; denn alles, was ſie eigentlich genommen zu bezeichnen pflegen, iſt weit von Gott entfernt. Sagt man: Die Perſonen ſind von einan-

*) *Thom.* I. p. qu. 38. *Bonav.* in I. d. 18. *Scot.* ibid.

**) *Thom.* I. p. q. 31. *Bonav.* in I. d. 21. *Scot.* ibid.

einander verſchieden, ſo kann damit eine Verſchiedenheit des Weſens angezeigt werden; die Alleinheit, deren Idee aus den Worten Jeſu: **Vater, der du allein wahrer Gott biſt**, gebildet iſt, ſcheint die Mehrheit der Perſonen auszuſchließen; die Singularität der Perſon die Einerleyheit des Weſens. Alle dieſe disjunctiviſchen Worte können alſo in ihrer genauen und eigentlichen Bedeutung nicht auf die Gottheit und ihre Perſonen angewendet werden.

Das Wort **Einer** oder **Eins**, in ſo fern es nicht zählt, ſondern das bezeichnet, was keiner Theilung oder Mittheilung fähig iſt, kann von dem Weſen Gottes gebraucht werden. In ſo fern es zählt, kann es von jeder Perſon gebraucht werden, wie die Worte: Zwo und Drey, und ſo ſind alle dieſe partitiven, oder theilenden Worte allgemeine relativiſche Benennungen der Perſonen.

Der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt können **Einer** heißen, wenn das Wort Einer ſo viel bedeutet, als: **Ein Gott**; ein und daſſelbe unendliche Weſen. Man kann auch nicht ſagen: Jemand, der Gott iſt, ob man gleich ſagen kann: Einer, der Gott iſt; das iſt, eine Perſon, welche das höchſte Weſen iſt.

Man kann ſagen: **der Vater allein iſt wahrer Gott**, ſolus pater eſt Deus, wenn dieſer Satz ſo viel heißen ſoll, als der, der allein der Vater iſt, der iſt der wahre Gott; er iſt aber falſch, wenn er die Meinung hat, den Sohn und den heiligen Geiſt dadurch von der Gemeinſchaft eines und deſſelben allerhöchſten Weſens auszuſchließen. Dieſe aber werden ſo wenig dadurch ausgeſchloſſen, als der Vater von der Kenntniß ſeiner ſelbſt ausgeſchloſſen wird, wenn es heißt, daß niemand den Vater kenne, als der Sohn.

Von den disjunctiviſchen Wörtern, die ſich in der Lehre vom Vater, vom Sohne und vom heiligen Geiſte brauchen laſſen, kömmt Alexander auf die collectiviſchen, unter welchen das Wort Dreyeinigkeit oben anſteht. Hier iſt das Weſentliche ſeiner Anmerkungen darüber. *)

Das Wort Dreyeinigkeit iſt eben ſo viel als die Einheit dreyer verſchiedner Perſonen mit einander.

Die Dreyeinigkeit iſt nicht zählbar, wie es andre Dinge ſind; denn dergleichen Einheiten, wie in jeder andern Zuſammenzählung einzelner Dinge angetroffen werden, ſie mögen nun zu einer Art und Gattung gehören, giebt es in der Dreyeinigkeit nicht; denn ſind da gleich drey Perſonen, ſo kann man doch nicht drey einander vollkommen gleiche oder verſchiedne Weſen zählen; denn ſie ſind nur Ein und daſſelbe Weſen. Die Mehrheit der Perſonen ſtreitet nicht wider die Einheit der Natur, wie dieſe nicht wider jene ſtreitet.

Die Dreyeinigkeit iſt ein Begriff, worinnen ſowohl die Einheit des Weſens, als die Mehrheit verſchiedner Perſonen zuſammen gedacht wird. Gott kann dreyeinig genannt werden, aber nicht eben ſo bequem dreyfaltig, und der Ausdruck Dreyfaltigkeit iſt leichter einem Misverſtändniſſe unterworfen, als das Wort Dreyeinigkeit.

In der Formel: **Gott iſt dreyeinig**, ſteht das Subject als der Name aller drey Perſonen; das Prädicat **dreyeinig** wird damit verbunden, anzuzeigen, daß das Subject in drey Perſonen beſtehe, welche Eines und deſſelben Weſens ſind. Man kann deswegen nicht die dreyei-

*) *Thom.* I. p. qu. 31. *Bonav.* in I. d. 4. et diſt. 19. artic. 1. qu. 4. *Scot.* in I. d. 24.

dreyeinige Dreyeinigkeit ſagen, trinam trinitatem, weil nicht drey Dreyeinigkeiten ſind; weil wir vielmehr nur Eine Dreyeinigkeit erkennen.

Die Sätze: In der Dreyeinigkeit iſt die Einheit, und die Dreyeinigkeit iſt in der Einheit, ſind den Sätzen gleichgeltend: In drey Göttlichen Perſonen iſt nur Ein und daſſelbe Weſen, und: In dem einigen göttlichen Weſen ſind drey Perſonen.

In einer neuen Lehrfrage werden gewiſſe Namen in Betrachtung gezogen, welche von ältern Kirchenlehrern den göttlichen Perſonen, um ſie in unſrer Vorſtellung von einander zu unterſcheiden, zugeeignet worden waren, nomina appropriata. *) **Hilarius** hatte dem Vater die Ewigkeit, dem Sohne die Idee, Speciem, und dem heiligen Geiſte den Gebrauch, uſum, zugeeignet. Vom Auguſtin war dem Vater die Einheit, dem Sohne die Gleichheit, und dem heiligen Geiſte die Einigkeit oder Uebereinſtimmung zugeeignet worden. Zu dieſen zugeeigneten Namen und Begriffen gehörten auch die Namen und Begriffe der **Macht**, der **Weisheit** und der **Güte**, wobey denn, was beſonders die dem Sohne und dem heiligen Geiſte zugeeigneten Namen der **Weisheit** und der **Güte** betrifft, einige Fragen erörtert und entſchieden werden, worüber ſeit dem eilften Jahrhunderte bis zu Alexanders Zeiten in den Schulen der Gottesgelehrten oft und heftig geſtritten worden war. Man wird ſich nicht wundern, wenn behauptet wird, daß **Hilarius, Auguſtin** und andre Lehrer Recht hatten, wegen gewiſſer Aehnlichkeiten, welche die eigentlichen Begriffe

*) *Thom.* p. I. qu. 39. per 8. artic. *Bonav.* in I. d. 31. ar. 2. qu. 2. et art. 3. qu. 3. et diſt. 39. qu. 2. 3. *Scot.* in I. d. 8. qu. 4. et d. 31. quaeſt. unic.

griffe derſelben mit den eigenthümlichen Charakteren der Perſonen der Gottheit haben ſollten, oder eben ſo viel geltender andrer Gründe wegen, dieſe Namen und Begriffe den Perſonen ſelbſt, als charakteriſtiſche Namen und Vorſtellungen zuzueignen. Wie die Ewigkeit etwas iſt, was weſentlich nicht von einem andern ſeinen Urſprung hat: So iſt der Vater das in Anſehung ſeiner Perſönlichkeit. Eben das meinte Auguſtin, wenn er dem Vater die Einheit vor dem Sohne zueignete. Wie die Idee der Grund und Anfang der Erkenntniß iſt, dieſe aber vom Gemüthe oder dem Geiſte entſpringt: So verhält ſich in Anſehung ſeiner Perſönlichkeit der Sohn gegen den Vater. Eben der Gedanke liegt in der Gleichheit, die der Sohn mit dem Vater hat, und zwar als ein Merkmal, wodurch er vom Vater und dem Geiſte unterſchieden werden kann. Wie endlich der Gebrauch von dem Willen entſpringt, welcher aber die Erkenntniß des Guten vorausſetzt: So hat auch der heilige Geiſt ſeine Perſönlichkeit vom Vater durch den Sohn; auch wird demſelben die Einigkeit zugeeignet, weil er gleichſam das Band iſt, wodurch Vater und Sohn mit einander vereiniget ſind.

Auf gleiche Weiſe wurden die appropriirten Namen der **Macht**, der **Weisheit** und der **Güte** erklärt und gerechtfertigt. Der **Vater** ſollte von dem Sohne und dem heiligen Geiſte der Allmächtige heißen, um zu verhüten, daß, weil ſein eigentlichſter Name **Vater** iſt, nicht jemand glauben möchte, er habe weniger Macht, als der Sohn, dem die **Weisheit** zugeeignet worden ſeyn ſollte, damit er nicht für weniger weiſe gehalten werden möchte, als der Vater. Hingegen hatte man dem heiligen Geiſte die **Güte** zugeeignet, damit er nicht für minder liebreich und milde angeſehen würde, als der Vater

und

und der Sohn, deren Namen vermuthlich für Ohr und Imagination mehr Angenehmes und Liebliches zu haben ſchienen, als der Name Geiſt oder Hauch. In Anſehung dieſer zugeeigneten Namen wurde denn bewieſen, dem Sohne ſey der Name der Weisheit nicht Vorzugsweiſe, ſondern bloß Zueignungsweiſe beyzulegen; man könne nicht ſagen, daß der Vater weiſe durch die von ihm erzeugte Weisheit ſey, weil dadurch dem Sohne ein Vorzug vor dem Vater zugeſchrieben werden würde; gleichermaßen müſſe man nicht ſagen, der Sohn ſey weiſe durch die ungezeugte Weisheit, ſondern vielmehr durch die gezeugte Weisheit, ob dieſe gleich ihren Urſprung von der ungezeugten Weisheit habe; auch ſey allerdings die Weisheit die Urſache aller Dinge, weil von ihr alles angeordnet werde; endlich ſey die Formel: Der Vater und der Sohn lieben ſich im heiligen Geiſte, Pater et filius diligunt ſe ſpiritu S. eigentlich verſtanden, falſch und unrichtig; ſie könne aber zugelaſſen werden, wofern ſie bloß anzeigen ſolle: Der Vater und der Sohn lieben ſich im heiligen Geiſte, das heißt, mit der Liebe, welche der heilige Geiſt iſt. Ich übergehe einige Fragen, weil ſie nicht zur gegenwärtigen Materie gehören, ſondern bloß gewiſſe Formeln von der höchſten Weisheit überhaupt betreffen, die ſchon lange in keinen theologiſchen Schulen ſelbſt der römiſchen Kirche mehr gehört werden.

Die acht und ſechzigſte Lehrfrage und die neun und ſechzigſte enthalten eine allgemeine und eine beſondre Abhandlung von den perſönlichen charakteriſtiſchen Eigenſchaften und Benennungen der Perſonen in Gott, die Notionen, oder Notionalnamen genannt zu werden pflegten. Jede iſt ſehr ausführlich. *)

Den

*) *Thom.* I. par. et qu. 32. *Bonav.* in I. d. 26. 28. 33. et *Scot.* ibid. it. in Quotlib.

Den Anfang macht die Frage: Kann man dergleichen Notionen zulaſſen? Der Kanzler der pariſiſchen Akademie, Präpoſitivus, hatte behauptet, daß ſie bloß in Redensarten beſtünden. Sagt man, der Vater unterſcheidet ſich vom Sohne durch ſeine Paternität, oder Vaterſchaft, ſo iſt das bloß eine Formel, die anzeigt, daß der Vater Vater iſt, oder von dem Sohne ſich dadurch unterſcheidet, daß er Vater iſt. Sagt man, der Sohn unterſcheidet ſich vom Vater durch ſeine Sohnſchaft, oder Filiation, ſo denkt man bey dieſer Formel auch nichts mehr, als den identiſchen Satz, daß der Sohn Sohn iſt, und von dem Vater ſich dadurch unterſcheidet, daß ers iſt. Die abſtrakten Namen, welche die Beſchaffenheit eines Subjects ausdrücken, ohne das Subject zugleich mit anzuzeigen, ſagen nichts mehr als die concreten Benennungen, die die Beſchaffenheit eines Subjects und dieſes zugleich nennen. Alexander geſtehet zwar dem Kanzler zu, daß ſeine Anmerkung im Grunde richtig ſey, glaubet aber doch, daß es rathſam ſey, nicht von dem Gebrauche der Notionen und Notionalnamen in der Theologie abzugehen; indem der Unterricht in dieſer Lehre dadurch erleichtert würde. Man kann über jede Perſon drey Fragen thun: Was iſt ſie? Wer iſt ſie? Wie iſt ſie, was ſie iſt? Auf die Frage: Was antwortet man mit dem Namen des Weſens: Gott. Auf die Frage: Wer, antwortet man mit dem Namen, welcher die Hypoſtaſis anzeiget, der Vater, oder der Sohn, oder der heilige Geiſt. Auf die Frage: Wie, oder wodurch, um das Verhältniß einer Perſon gegen die andre anzugeben, antwortet man mit dem Namen der Proprietät; man mag nun die abſtrakte Benennung, zum Exempel der Paternität, oder die concrete des Zeugenden brauchen. Mit ſo vieler Beſcheidenheit trägt

Hales ſeine Meinung gegen dieſen ſehr ſcharfſinnigen und zu wenig unter den Theologen dieſer Zeit bekannten Kanzler der Pariſer Univerſität vor. Sein Schüler, Thomas, der ihn hier beynahe ausſchreibt, hat ihn darinnen nicht nachgeahmt. Gleichwohl empfiehlt Hales dieſe Beſcheidenheit ſehr, wenn er hier die beſondre Frage aufwirft, ob man über die perſönlichen Notionen wohl verſchiedner Meinung ſeyn könne, und darauf antwortet, daß man dürfe, weil die Schrift keinen ausdrücklichen Unterricht darüber ertheilt habe; daß wenn man auch ſich keiner Ketzerey ſchuldig mache, wofern man glaubte, die Proprietät der Perſon ſey nicht die Perſon ſelbſt, oder die Perſon ſey von der Proprietät zu unterſcheiden, man ſich doch vor allem Starrſinne und Eigenſinne in dergleichen Unterſuchungen hüten müſſe.

Weiter erklärt Hales die Bedeutung der Worte Proprietät, oder perſönliche Eigenſchaft, Relation und Notion. Proprietät nennt er in der Dreyeinigkeit das, wodurch eine Perſon ſich von der andern unterſcheidet; Relation das Verhältniß einer Perſon gegen die andre; Notion aber das, wodurch eigentlich, zuerſt, und an ſich eine Perſon von der andern unterſchieden und mit der andern verglichen wird. Er nimmt fünf Notionen, vier Relationen, und drey Proprietäten an. Die fünf Notionen ſind die Ingenerabilität, oder Innaſcibilität, die Paternität, die active Spiration, von denen die beyden erſten vom Vater allein prädicirt werden können, die dritte aber ihm mit dem Sohne gemein iſt, die Filiation, welche allein dem Sohne zukömmt, und die paſſive Spiration, welche dem heiligen Geiſte eigen iſt. Die vier Relationen ſind die Paternität, die Filiation, die gemeinſchaftliche Spiration, in activer Bedeutung, und die Proceſſion, oder der Ausgang.

Durch die beyden erſten wird das Verhältniß des Vaters und des Sohnes gegen einander ausgedrückt; durch die dritte das Verhältniß des Vaters und des Sohnes gegen die dritte Perſon, und durch die vierte das Verhältniß der dritten, oder des heiligen Geiſtes gegen den Vater und den Sohn. Die drey Eigenſchaften, oder unterſcheidenden perſönlichen Notionen ſind die Paternität, die Filiation, und die Proceſſion oder der Ausgang; denn perſönliche Eigenſchaft heißt nur diejenige, die Einer Perſon allein zukömmt. Daß in dem allen viel Willkührliches ſey, fällt in die Augen. Warum ſollte ſich nicht die Ingenerabilität auch vom heiligen Geiſte prädiciren laſſen, oder um ein neues theologiſches Kunſtwort zu erfinden, eine Unaushauchbarkeit des Sohnes ſowohl vom Vater, als vom heiligen Geiſte? Allein was wurden durch alle dieſe Fragen die Chriſten und ihre Lehrer weiſer, erleuchteter und beſſer!

Unter den Notionen, fährt Alexander fort, läßt ſich eine dreyfache Vergleichung anſtellen; ſie können gegen die Perſon, ſie können gegen das Weſen, ſie können gegen einander ſelbſt gehalten werden. Dieß veranlaßte mancherley theologiſche Fragen und Lehrſätze.

Sind die Proprietäten die Perſonen ſelbſt? Dieß hatte Gilbert von Poitiers behauptet, und Alexander pflichtet ihm bey, aus dem Grunde, weil man in der Gottheit die allerhöchſte Einfachheit annehmen muß.

Sind die Proprietäten das göttliche Weſen oder Gott? Allerdings, in ſo fern die Proprietäten dieſe Perſonen ſelbſt, die Perſonen aber Ein und daſſelbe göttliche Weſen, oder Ein Gott, oder, um ein abſtractes Wort zu brauchen, die Gottheit ſind.

Sind in dem göttlichen Weſen Proprietäten, oder Notionen nach dem davon im Vorhergehenden gegebnen Begriffe? Nein, antwortet Hales; der Grund iſt die höchſte Einfachheit der Gottheit, die alle Art von Zuſammenſetzung oder Materialität in der höchſten Abſtraction dieſes Begriffes ausſchließt.

Kann man die Beywörter, welche von dem göttlichen Weſen prädicirt werden, auch von den Notionen prädiciren? Allerdings, wird geantwortet;*) die Paternität iſt ewig und unendlich; ſo auch die Filiation.

Können die Adjectiva, oder die Beywörter, welche von den Notionen geſagt werden, ſich auch, ſubſtantiviſch ausgedrückt, von den Notionen prädiciren laſſen? Keinesweges. Man kann nicht ſagen, daß die Paternität der Zeugende ſey, oder die Filiation der Eingebohrne, ſondern der Vater iſt der Zeugende, und der Sohn der Eingebohrne. Der Grund iſt, weil Paternität und Filiation abſtrakte Benennungen ſind, die nicht mit der Beſchaffenheit der Perſonen zugleich die Subjecte derſelben, oder die Perſonen zugleich nennen und ausdrücken.

Ich übergehe einige Collateralfragen, welche die Vereinigung einiger Formeln des Hilarius und des Auguſtinus mit einander zur Abſicht haben, und weiter von keinem Nutzen ſind. Nur die Frage kann ich nicht übergehen, ob Gilberts von Poitiers Meinung, daß die Proprietäten weder das Weſen Gottes noch Gott ſelbſt wären, für ketzeriſch zu erklären ſey? Hales

 ſagt,

*) *Thom.* I. p. qu. 40. et 41. *Bonav.* in I. d. 28. et d. 31. part. 2. dub. 7. *Scot.* in I. d. 28.

ſagt, ſie ſey nicht dafür zu halten, wenn er, wie von einem ſo großen Manne zu glauben ſey, bloß damit habe ſagen wollen, daß ſie in unſrer Vorſtellung, ſolum intelligentiae ratione, von dem göttlichen Weſen, oder von Gott unterſchieden werden müßten. War dieß ſeine Meinung, ſo iſt er für einen wahren katholiſchen Lehrer zu halten. Hatte er aber die entgegengeſetzte Meinung, ſo wäre dieſelbe zu verdammen, und ſey mit Grund verworfen worden, wie er ſelbſt in der Kirchenverſammlung zu Rheims dieſelbe verworfen habe. Es ſcheint nicht, daß Hales zu Rheims den Stab über Gilberten würde haben brechen helfen.

Dieß iſt das Weſentlichſte aus der allgemeinen Abhandlung von den Notionen und Notionalbenennungen. In der beſondern Abhandlung davon redet Alexander zuerſt von der Innaſcibilität oder der Ingenerabilität des Vaters, und da beweiſet er, dieſe Benennung zeige einen theils beziehenden oder relativiſchen, theils verneinenden Begriff vom Vater an; eigentlich ſey dieſe Eigenſchaft nicht eine Proprietät, ſondern bloß eine Notion vom Vater; denn ſie drücke nicht das aus, was dem Vater allein zukömmt, indem dieſelbe in gewiſſer Maaße auch dem heiligen Geiſte beygelegt werden kann; weiter ſey ſie nicht völlig einerley mit der Paternität, die den eigentlichen und unterſcheidenden Charakter des Vaters angebe. Denke man an die Paternität nicht, ſondern bloß an die Innaſcibilität des Vaters, oder bloß daran, daß er nicht gezeugt ſey, ſo könne man daraus noch nicht allein erkennen, daß er Vater ſey. Zween Unerzeugte müſſe man in der Gottheit nicht annehmen, wenn, wie dieſe Benennung vom Vater zu nehmen iſt, unter dem Unerzeugten bloß diejenige Perſon zu verſtehen iſt, welche ihr Weſen von keiner

ner andern Perſon hat; denn in dieſem Sinne kann die Innaſcibilität dem heiligen Geiſte nicht zugeeignet werden, der bloß ungezeugt heißen kann, in ſofern dadurch zu verſtehn gegeben wird, daß er das göttliche Weſen nicht, wie der Sohn, durch eine ewige Geburt vom Vater habe.

Weil das lateiniſche Wort Principium, welches bald den Begriff des Grundes, bald des Urſprunges eines von dem andern bedeutet, auch in der Lehre von Gott und der Dreyeinigkeit gebraucht worden war: So handelt nun Alexander in der ſiebzigſten Lehrfrage *) die dahin gehörigen Fragen und Sätze der ſcholaſtiſchen Theologie ab.

Zuerſt zeigt er, dieſes Wort werde weder in einer und derſelben, noch in ungleicher, ſondern in analogiſcher Bedeutung genommen, in ſofern ein Eher oder Später ſeyn dadurch bezeichnet wird. Das Principium von Einem ſeyn, heißt der Urſprung von Einem ſeyn, und zwar entweder von dem, was eine Subſtanz, oder von dem, was keine Subſtanz iſt. Im erſten Falle iſt die Dreyeinigkeit das Principium aller Geſchöpfe, im zweyten iſt der Vater das Principium des Sohnes, indem die Idee des Vaters der Ordnung nach eher, als die Idee des Sohnes gedacht und vorgeſtellt werden muß, wenn beyde auch in Anſehung des wirklichen Seyns immer zugleich und bey einander ſind. In dieſem Verſtande ſind auch der Vater und der Sohn das Principium des heiligen Geiſtes.

*) *Thom.* I. p. qu. 33. art. 1. *Bonav.* I. d. 29. *Scot.* ib.

„Gott nach ſeinem Weſen iſt der ewige Grund der „Welt, obgleich die Welt einen Anfang hat, und durch „ihn erſt in der Zeit, oder mit der Zeit entſtanden iſt.“

„Der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt ſind „nicht mehrere Principia, ſondern nur Ein Principium „der Geſchöpfe, weil ſie nur Ein und daſſelbe Weſen „ſind.“

„Wird das Wort Principium als ein perſönli„ches Prädicat genommen: So iſt der Vater ein „Principium, das kein Principium hat; der Sohn „ein Principium von einem Principio und der hei„lige Geiſt ein Principium von dem einen und dem „andern; jedoch nur, in ſofern er wegen der Gleichheit „des Weſens mit beyden das Principium der Schöpfung „iſt; denn er ſelbſt iſt kein Principium einer andern Per„ſon, die von ihm das einige göttliche Weſen hätte.“

Daß das göttliche Weſen das Principium des heiligen Geiſtes ſey, war ein Satz, den viele Theologen für falſch erklärten. Alexander erklärt ihn für wahr, in ſofern Vater und Sohn, welche das gemeinſchaftliche, oder Ein und zugleich daſſelbe Principium des heiligen Geiſtes, nicht aber, wie Pullein im zwölften Jahrhunderte behauptet hatte, zwey Principia deſſelben ſind, nicht gedacht werden können, ohne ſie zugleich als das einige höchſte Weſen zu denken.

Die vier letzten Fragen im erſten Theile der Haleſiſchen Summe, welche ich als die vornehmſte Quelle der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrer zweyten Periode betrachte, ſind beſtimmt, alles zu erläutern und zu entſcheiden, was die Sendung des Sohnes vom Vater, und die Sendung des heiligen Geiſtes vom Vater und Sohne angeht. Weil das Wort Sendung ſowohl activiſch, als paſ-

ſiviſch

ſiviſch genommen werden kann: So ward behauptet, daß man von den göttlichen Perſonen eine zwiefache Sendung prädiciren könnte, eine Active und eine Paſſive. *)

Drückt das Wort Sendung überhaupt einen Begriff aus, welcher auf die Gottheit anwendbar iſt? Allerdings, war die Antwort; nur muß die Idee von der Veränderung des Ortes, welche in der eigentlichen Bedeutung dieſes Wortes enthalten iſt, davon abgeſondert werden.

Iſt die Sendung etwas Unerſchaffenes, oder etwas Erſchaffenes; etwas, das zur Zeit gehört, oder etwas Ewiges? Etwas Unerſchaffenes, man mag bey dieſem Worte nun die active, oder die paſſive Sendung denken; denn das Wort drückt eine Art des Verhaltens der Perſonen des göttlichen Weſens gegen einander aus, worinnen gewiſſe Wirkungen und Veränderungen in den Menſchen gegründet ſind.

Bezeichnen die Worte, ſenden und geſendet werden das Weſen Gottes, oder nur eine Notion; einen gewiſſen Charakter, wodurch die göttlichen Perſonen von einander unterſchieden werden können? Hales vereinigte gern alle Meinungen, die einigermaßen in Eine zuſammengeſchmolzen werden konnten, und antwortete alſo, daß die Worte, ſenden und geſendet werden, das Weſen und zugleich eine Notion ausdrückten; denn die Perſon, welche ſendet, iſt das göttliche Weſen, wie es diejenige iſt, welche ſich ſenden läßt, oder welche geſendet wird; auch iſt die

*) *Thom.* I. p. q. 43. per 8. art. *Bonav.* in I. diſt. 15. per tot. *Scot.* ibid.

Sendung ſelbſt etwas, wodurch die Perſonen in eine Relation gegen einander geſetzt werden und ſich dadurch von einander unterſcheiden laſſen.

Wird aber durch den Begriff, der mit dem Worte Sendung verbunden iſt, mehr und zuerſt das göttliche Weſen, oder werden mehr und zuerſt die Perſonen, von denen er bejahet wird, dadurch bezeichnet? Die Perſonen, antwortet Hales, mehr und zuerſt, weil Sendung vornehmlich theils perſönliche Handlungen, theils ein perſönliches Verhalten ausdrückt.

Drückt das Wort Sendung einen Begriff aus, der von Gott in Abſicht auf die Ewigkeit, oder in Anſehung gewiſſer darinnen gegründeten Veränderungen außer ihm in der Zeit prädicirt wird? Alexander verneinet das Erſte und bejahet das Letzte, weil derſelbe ſich nicht ohne Rückſicht auf gewiſſe Wirkungen in den Geſchöpfen, die darinnen ihren Grund haben, denken läßt.

Was die active Sendung betrifft, ſo ward gefragt, ob man die Sendung des Sohnes und des heiligen Geiſtes von der Dreyeinigkeit prädiciren könne? Einige behaupteten, andre läugneten dieſes. Um keine Parten zu beleidigen, ſagte Hales, die Frage ſey ein theologiſches Problem, mit der beygefügten Erklärung, daß es, nachdem die Aufgabe beſtimmt wird, ſowohl bejahend als verneinend entſchieden werden könnte. Der Grund iſt, weil die Perſonen, welche dieſer Begriff angeht, die Dreyeinigkeit ſind. *)

„Daß der Vater, der Sohn, und der heilige „Geiſt ſich ſelbſt ſenden, iſt eine uneigentliche Re- „dens-

*) *Thom. Bonav. Scot.* ibid.

„densart, die nur in Abſicht auf die darinnen gegründe„ten Wirkungen in den Geſchöpfen eine richtige Erklä„rung zuläßt. Dieß behauptet Alexander, um Lom„barden zu entſchuldigen, der dieſe Formel gebraucht „hatte.“

„Dem heiligen Geiſte kann eine active Sen„dung des Sohnes beygelegt werden, wenn die „Formel ſagen ſoll, daß dieſe Perſon der Gottheit bey „der Menſchwerdung des Sohnes thätig geweſen iſt; denn „dieſe muß als ein gemeinſchaftliches Werk der Dreyei„nigkeit angeſehen werden; eigentlich und zunächſt aber „iſt die active Sendung des Sohnes wegen ſeines Ur„ſprunges vom Vater dieſem allein zuzueignen.“

„In Anſehung der activen Sendung kann von kei„nem Geſchöpfe in Rückſicht auf ſein Amt geſagt werden, „daß es den heiligen Geiſt geben oder ſenden könne; aber „Geſchöpfe können in Anſehung des ihnen aufgetragnen „Amtes zur Annahme des geſendeten heiligen Geiſtes in„nerlich und äußerlich mitwirken; denn alsdann verhal„ten ſie ſich in Anſehung der Wirkungen, welche „ihren Grund in ſeiner Sendung haben, als Mittel„urſachen, oder als organiſche Urſachen.“

„Von der activen Sendung kommt Hales auf „die paſſive, und zwar zuerſt auf die unſichtbare „Sendung.“ *)

„Dieſe paſſive unſichtbare Sendung iſt nichts „anders, als der durch Wirkungen in vernünfti„gen Geſchöpfen offenbarte Ausgang einer Per„ſon von der andern, oder die Offenbarung deſ-

 „ſelben

*) Thom. Bonav. Scot. loc. alleg.

„ſelben durch ſeine Wirkungen in vernünftigen „Geſchöpfen.“

„Geſendet werden iſt ein perſönliches Verhalten, „welches nicht vom Vater prädiciret werden kann, weil „er eine göttliche Perſon iſt, die das göttliche Weſen „nicht gleich dem Sohne und dem heiligen Geiſte von ei„ner andern Perſon hat.“

„Geſendet werden iſt ein Prädicat, welches ſo„wohl dem Sohne als dem heiligen Geiſte beygelegt „werden kann; der Ordnung in den Vorſtellungen davon „kömmt es aber eher dem Sohne, als dem heiligen Gei„ſte zu.“

„Der Sohn und der heilige Geiſt werden zwar zu„weilen zugleich geſandt und gegeben; indeß folget „nicht daraus, daß nicht Einer ohne den andern gege„ben und geſandt werden könne.“

„Zwiſchen der Sendung des Sohnes und des heili„gen Geiſtes, die itzt geſchieht, und derjenigen, die vor„dem geſchehen iſt, findet in Anſehung deſſen, der beyde Perſonen ſendet, kein Unterſchied ſtatt; eben ſo we„nig als in Abſicht auf diejenigen, denen ſie gegeben wor„den ſind, oder nun werden. Allein was die darinnen ge„gründeten Wirkungen bey beyden betrifft, iſt es unſtrei„tig, daß ſie itzt in einem reichern Maaße ertheilt wer„den, als in den Zeiten des alten Bundes.“

„Diejenigen, zu denen der Sohn oder der heilige „Geiſt geſendet wird, ſind bloß die vernünftigen Geſchö„pfe; vernunftloſe Weſen empfangen weder den Sohn, „noch den heiligen Geiſt; denn dieſe bedürfen keiner Er„rettung noch Heiligung, ſind auch weder der einen noch „der andern fähig.“

„Die Engel ſind keine Objecte deſſen, was die „paſſive Sendung heißt, ob ſie gleich Werkzeuge und „Mittelsperſonen dabey ſeyn können.“

„Der heilige Geiſt iſt nicht durch eine innre und „unſichtbare Sendung zu Chriſto, dem Sohne Got„tes geſandt worden, in dem er allezeit geweſen iſt, ſon„dern bloß, zur Offenbarung ſeiner Gottheit vor den „Menſchen durch eine ſichtbare Sendung in der Ge„ſtalt einer Taube, damit die Menſchen daraus erken„nen möchten, daß der heilige Geiſt in ſeiner ganzen „Fülle allezeit in ihm gewohnt habe und wohne.“

„Der heilige Geiſt wird theils ſelbſt, theils in „den ihm zugeeigneten Gaben gegeben; ſelbſt, als „die Wohlthat, die wir genießen ſollen, um durch ihn „ſelig zu werden; in ſeinen Gaben aber, damit wir „dadurch zum Genuſſe deſſelben zubereitet und fähig ge„macht werden mögen.“

„Im weitern Verſtande des Wortes Sendung „kann man ſagen, daß der Sohn und der heilige Geiſt „durch die uns frey und umſonſt geſchenkten Gaben ge„ſchenkt werde; im engern Verſtande aber läßt ſich „weder vom Sohne noch vom heiligen Geiſte ſagen, daß „ſie gegeben oder geſandt werden, als in Rückſicht auf „die Wirkungen, welche zu der Gnade gehören, die ſie „Gott angenehm oder wohlgefällig macht. Der Grund „iſt, daß die Gnade, die frey und umſonſt geſchenkt „wird, die ohne Rückſicht auf die dadurch möglichen „Wirkungen allezeit unverdient iſt, und diejenige Gna„de, welche die Menſchen Gott gefällig macht, wenn ſie „ihre Wirkungen nicht muthwilliger Weiſe hindern, „nicht weſentlich von einander verſchieden, ſondern Eine „und dieſelbe Gnade ſind.“

„Auf

„Auf die Frage, ob auch der Sohn und der heilige „Geiſt geſandt werde, um die Gnade bey denen, welche „ſie empfangen, zu vermehren, kann geantwortet wer„den, daß ſich dieſes bejahen laſſe. Sie werden beyde „geſandt und gegeben; aber nicht um diejenige Gnade, „die ſchon da war, zu vergrößern, ſondern um eine neue „Art von Gnade hinzuzuthun.“

Endlich handelt Alexander noch von der paſſiven ſichtbaren Sendung, um nichts von demjenigen übrig zu laſſen, was zur Lehre von der göttlichen Dreyeinigkeit gerechnet werden kann. *)

Zuerſt wird von der ſichtbaren paſſiven Sendung eine Erklärung gegeben. Sie iſt eine Offenbarung der unſichtbaren Sendung, welche die Erleuchtung und Heiligung der Menſchen zum Endzwecke hat, in einem ſichtbaren Geſchöpfe und durch eine Handlung eines leiblichen Geſchöpfes. Kürzer kann man ſagen, daß ſie die Offenbarung einer Perſon ſey, die von einem andern ausgeht, um in einem andern zu wohnen. Von dieſer Art war die Erſcheinung des heiligen Geiſtes in der Geſtalt einer auf ihn herabkommenden und auf ihm ruhenden Taube, und die Erſcheinung deſſelben in der Geſtalt feuriger zertheilter Zungen, die an den Apoſteln bey deſſen Ausgießung über ſie geſehen wurden. Ob die gewöhnliche Auslegung der zu dieſen Behauptungen gehörigen Schriftſtellen richtig ſey oder nicht, das wurde nicht unterſucht. Den Theologen dieſer Zeit war es genug, daß die gegebne Erklärung von der ſichtbaren Sendung des heiligen Geiſtes ſolche Merkmale enthielt, oder zu enthalten ſchien, wodurch dieſe Erſcheinungen von andern

*) *Thom. Bonav.* et *Scot.* ut ſupra.

dern Erſcheinungen und beſonders von den Sendungen der Engel zu den Menſchen unterſchieden werden könnten.

Der Zweck der paſſiven ſichtbaren Sendung war die Offenbarung der Perſon, als einer durch die Fülle aller Gnade in einem vernünftigen Weſen wohnenden Perſon, daß ihr Einfluß ſich auch auf andre verbreiten und ergieſſen ſollte, und dieſe Sendung war ſichtbar für die Menſchen, die noch ſinnlich waren, und, weil ſie Zeichen und Wunder verlangten, durch dergleichen ſinnliche Erſcheinungen erſt zum Glauben geleitet und angeführt werden mußten.

Es iſt aber nicht allein der Sohn und der heilige Geiſt den Menſchen erſchienen; der Sohn in der von ihm angenommenen menſchlichen Natur, der heilige Geiſt bey der Taufe Jeſu und bey ſeiner Ausgießung über die Apoſtel; ſelbſt der Vater iſt erſchienen, als er beſonders ſeine Stimme vom Himmel hören ließ: Dieß iſt mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.

Zu allen Stimmen, durch welche der Vater, der Sohn vor ſeiner Menſchwerdung und der heilige Geiſt erſchienen ſind, wurden die Engel als Werkzeuge gebraucht. Auguſtin hatte dieß behauptet, und deswegen geſagt, daß darinnen der Grund liege, warum die Erſcheinungen Gottes im alten Teſtamente nicht Sendungen, ſondern bloß Erſcheinungen genannt würden. Dieß war genug, um dieſer Meinung das Anſehen eines theologiſchen unſtreitigen Lehrſatzes zu verſchaffen.

Zuletzt wird noch unterſucht, wie und auf welche Weiſe der Sohn und der heilige Geiſt in den ſichtbaren Geſtalten waren, in welchen ſie geſendet und geſehen wurden. Gott iſt in allen Geſchöpfen durch ſein Weſen,

durch

durch ſeine Gegenwart, durch ſeine Macht; daß iſt die gewöhnliche und allgemeine Art ſeines Daſeyns in ſeinen Werken; auf eine beſondre Art iſt er in denſelben durch die Vereinigung, wie er zum Exempel in Chriſto iſt. Da iſt denn die Frage, auf welche Weiſe der heilige Geiſt in der Taube war, in deren Geſtalt er erſchien. Auf die erſte Art konnte er nicht darinnen ſeyn; denn die hat er mit dem Vater und mit dem Sohne gemein, und er war auf eine andre Weiſe in derſelben, als der Vater und der Sohn, nach dem ihnen allen dreyen gemeinſchaftlichen Weſen, darinn waren; auf die andre Weiſe war er auch nicht darinnen; denn zwiſchen Gott und einem unvernünftigen Weſen läßt ſich keine Art von Vereinigung denken. Es laſſen ſich dabey auch noch viele andre Fragen aufwerfen. Der Sohn erſchien nur auf Eine Art und in Einer vernünftigen Creatur; der heilige Geiſt iſt ſeiner Natur und Beſchaffenheit nach ſo erhaben, als der Sohn, und erſchien doch auf mehr als eine Weiſe, und in keinen mit Vernunft begabten Geſchöpfen. Auf alle dieſe und andre ſolche Fragen gab Alexander die Entſcheidung, daß der Sohn Gottes im Fleiſche, oder in einer menſchlichen Natur erſchienen ſey, weil er ſich auf immer mit derſelben vereinigt habe; daß aber der heilige Geiſt in der Taube, im Sturmwinde und im Feuer nur auf einige Zeit, als das Bezeichnete im Zeichen, oder zum Beweiſe ſeiner Gegenwart habe erſcheinen wollen. Gott kann in Geſchöpfen, die keine Vernunft haben, auf eine zwiefache Weiſe ſeyn, als die Urſache in der Wirkung, oder als das Bezeichnete im Zeichen. Auf jene Art iſt er durch ſein Weſen, durch ſeine Gegenwart, durch ſeine Macht in ihnen; denn dadurch wird das Geſchöpf erhalten, das ſonſt in ſein Nichts zurückſinken würde. Auf die andre Art iſt er darinnen, wenn er gewiſſe

wiſſe vernunſtloſe Geſchöpfe wählt, daß ſie auf eine Zeitlang Zeichen und Merkmale ſeyn ſollen, woraus er ſeine Gegenwart erkannt haben will, oder offenbaret. Daß der heilige Geiſt nun eine Taube wählte, geſchah die Fruchtbarkeit ſeiner Gnade dadurch zu bezeichnen; denn die Tauben vermehren ſich ſehr; daß die Erſcheinung aus einer Wolke kam, geſchah zur Bezeichnung der Fruchtbarkeit der Lehre Jeſu; daß er in einem Winde erſchien, geſchah zur Bezeichnung der ſich weitverbreitenden Gnade, welche den Menſchen durch das Amt der Apoſtel widerfahren iſt, und daß er in der Geſtalt feuriger Zungen ſich auf jeden unter ihnen ſetzte, dadurch ſollte die Lehre derſelben angedeutet werden, die alle Menſchen vollkommen erleuchten würde. Aus welchen ſelbſtgemachten Verlegenheiten man ſich nicht durch die Kunſt myſtiſcher Auslegungen glücklich wieder herausziehen kann!

Dieß ſind die Lehrſätze, welche Alexander zur Lehre von der göttlichen Dreyeinigkeit rechnete, und in ihnen kann man alles Weſentliche, was von den Theologen des zweyten Zeitalters der ſcholaſtiſchen Theologie darüber vorgetragen worden iſt, mit Einem Blicke überſehen, ob es gleich nicht möglich geweſen iſt, jeden in ſeiner ganzen Ausführung mit allen in verſchiednen Geſtalten erſcheinenden Gründen und Gegengründen darzuſtellen, ob ich gleich das Weſentlichſte, was für einen jeden, oder wider denſelben in den Schulen angeführt zu werden pflegte, nicht übergangen, ſondern bald weitläuftiger, bald kürzer angezeigt habe. Man würde dieſe und andre Unterſuchungen dieſer Art nicht aus ihrem wahren Geſichtspunkte betrachten, wenn man bloß darinnen Auszüge aus dem Hales, dem Thomas und andern Scholaſtikern zu finden glaubte; die ganze Einrichtung kann es genug zeigen, daß es Geſchichte ſeyn ſoll, worinnen

freylich die Vorſtellungen der Scholaſtiker mit aller Treue abgezeichnet werden mußten, aber auch nicht anders als in einem verjüngten Bilde ſich zeigen ließen.

In dieſem Entwurfe des ſcholaſtiſchen Syſtems über die Lehre von der Dreyeinigkeit ſind mit Alexanders von Hales Summe vornehmlich nur Thomas von Aquino, Bonaventura und Scotus verglichen worden, weil dieſe drey Theologen, von denen der erſte und der zweyte als Schüler von Albert dem Großen anzuſehen ſind, das Glück gehabt haben, gleichſam Orakel der theologiſchen Schulen zu werden. Albert der Große aber ſtimmt in ſeinen Anmerkungen über das lombardiſche Lehrbuch in ſeinen Gedanken, mit Alexandern vollkommen überein, und ſeine Schüler Thomas und Bonaventura denken, wie ihr Meiſter; jener nur in einer andern Ordnung und in Einer ihm eignen Summe der Theologie. Man darf ſich auch über dieſe gleichen Gedanken und Vorſtellungen nicht verwundern; den Stoff dazu hatte Lombard für alle folgende Theologen geſammelt. Albert unterſucht eben dieſelben Lehrfragen, und hat einerley Entſcheidungen derſelben. Indeß hat er auch einige Fragen, die ihm eigenthümlich; aber ſie haben gemeiniglich die Abſicht, den Werth oder die Verwerflichkeit gewiſſer theologiſchen Formeln zu beſtimmen. So fragt er über Lombards zweyte Diſtinction, ob es beſſer ſey zu ſagen: Der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt ſind eins; oder: der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt iſt Eins, Eins nämlich im Weſen. Er fragt, ob man ſagen ſollte: *Alter* iſt der Vater, alter der Sohn, alter der heilige Geiſt, oder ob man ſagen müſſe: *Alius* iſt der Vater; alius der Sohn; *alius* der heilige Geiſt; ein Problem, das ſich im Deutſchen nicht einmal ausdrücken läßt, weil man für alter und alius nicht zwey verſchiedne Worte hat, ſon-

dern

dern für beyde das Wort: Ein andrer brauchen kann. Albert giebt der zweyten Formel den Vorzug, weil ſie in der Kirche gebräuchlicher geworden war, als die andre. Weiter fragt er, ob in dem von Moſe angeführten göttlichen Ausſpruche: Ich bin, der ich bin, das Subject zum Prädicate das Weſen Gottes, oder eine göttliche Perſon ſey; ob man den Namen: Der da iſt, für den eigenthümlichen Namen Gottes zu halten habe; ob der Name Gott eine Benennung der Natur oder der Macht ſeyn ſolle; von welchen Gegenſtänden Gott benahmt werden könne, ob von allen denen, deren Seyn beſſer iſt, als ihr Nichtſeyn; ob in den Worten: Im Namen des Vaters das Wort Namen das Weſen Gottes, oder eine Perſon der Gottheit bezeichne. Wie er dieſe Fragen beantworte, ſieht jeder, ohne darüber belehrt werden zu dürfen. In ſeinen Anmerkungen über die dritte Diſtinction fragt er, wie fern die Begriffe, ſich kennen, ſich vorſtellen, ſich wollen, ſich unterſcheiden, ſich denken von einander unterſchieden ſind; ob dieſe Begriffe, und die Ideen von Gedächtniß, Verſtand und Willen, von Macht, Weisheit und Liebe zu Vorſtellungen in Abſicht auf die Einheit ihres Weſens, und in Abſicht auf ihre Verſchiedenheit von einander in unſrer Vorſtellung, theils zu Vorſtellungen, theils zu bezeichnenden Benennungen der göttlichen Perſonen gebraucht werden können. Er bejaht es, weil es die eingeführte Kirchenſprache in dieſer Lehre war, ungeachtet jeder Modaliſt, der keine wirklich von einander verſchiedne Perſonen in dem einigen göttlichen Weſen glaubt, eben dieſelbe Sprache reden kann. Er verwirft die Formel, drey Perſonen ſind drey Perſonen eines Gottes; denn ſie iſt zweydeutig oder kann es werden; beſſer ſagt man mit ihm: Die göttlichen Perſonen ſind Perſonen eines und des göttlichen Weſens. In den

Anmerkungen zur fünften Diſtinction unterſucht er einmal, ob man ſagen könne, der Vater ſey die Urſache des Sohnes; zweytens ob man ſagen dürfe: der Sohn ſey von Nichts, und der Vater ſey von Nichts. Beyde Formeln verwirft er; die letzte läßt ſich beynahe in keinem guten oder erträglichen Sinne nehmen, und die erſte kann leicht misverſtanden werden, obgleich einige griechiſche Väter ſich kein Bedenken gemacht hatten, dieſelbe zu brauchen. Von dieſem Gehalte ſind alle die Fragen, die er vor Alexandern und ſeinen Schülern voraus zu haben ſcheint; übrigens handelt er alle die Materien ab, welche ſie mit einander gemein haben; er ordnet in ſeinen Anmerkungen über Lombards Diſtinctionen ſeine Fragen bald eben ſo, wie Bonaventura und Scotus, bald verſetzt er ſie nur; die Entſcheidungen ſind dieſelben; er brauchet auch faſt immer dieſelben Gründe, Auctoritäten, und Widerlegungen der entgegengeſetzten Meinungen, und dieß wird zu meiner Rechtfertigung genug ſeyn, wenn ich in den noch übrigen Betrachtungen über das theologiſche Syſtem der Scholaſtiker in dieſer Periode ſelten mehr gedenken werde.

Thomas, Alexanders und Alberts Schüler, änderte in den Vorſtellungen ſeiner Lehrer nichts, und da dieſer lehrte, was Alexander von Hales behauptete: So mußte er nothwendig auch mit dieſem in allen ſeinen Gedanken harmoniren; die Vergleichung beyder Summen beſtätiget dieſe Harmonie. Scotus iſt hier in ſeinem eigentlichen Elemente. Ueber jede Lehrfrage häuft er Subtilitäten auf Subtilitäten, Diſtinctionen auf Diſtinctionen; Schlüſſe auf Schlüſſe; Einwendungen auf Einwendungen und wieder Beantwortungen auf Beantwortungen. Er erſchöpft alle Künſte der dialektiſchen und metaphyſiſchen Spitzfündigkeit, allen Gründen, womit

mit die Lehrſätze der Kirche beſtritten werden konnten, meiſtentheils in ganzen Syllogismen, von denen bald der Oberſatz, bald der Unterſatz mit neuen Syllogismen bewieſen wird, eine Stärke zu geben, die unwiderlegbar zu ſeyn ſcheinen, und noch mehr den Schein der Gründlichkeit haben, als ihre Erfinder ſelbſt denſelben gegeben hatten, um ſich in den Beantwortungen ſelbſt zu übertreffen. Man befindet ſich in einem Strudel förmlicher Beweiſe und Gegenbeweiſe, daß die größte Aufmerkſamkeit nöthig iſt, nicht verwirrt zu werden, und in dieſem mäandriſchen Labyrinthe den Leitfaden, an welchem man wieder aus demſelben herauskommen kann, nicht zu verlieren. Man iſt oft in Gefahr zu glauben, daß er mehr heterodox, als orthodox iſt, und doch weiß er die Knoten, die er ſo künſtlich knüpft, eben ſo künſtlich wieder auseinander zu wickeln. Er redet dabey eine Sprache, die ſo rauh, ſo unlateiniſch iſt, daß man verzagen muß, ſeine ſo feinen Spinneweben in einer andern Sprache ſichtbar genug nachzuweben, weil es unmöglich zu ſeyn ſcheint, eine andre Sprache ſo zu mishandeln, als er das Latein verderbt hat, und wenn mans auch verſuchen wollte: So würde man für alle Arbeit, die man daran wenden wollte, keine andre Belohnung haben und verdienen, als den Eckel derer, die einem ſolchen Verſuche auch nur zuſehen ſollten. Es gehört ſchon viel Entſchloſſenheit und Muth dazu, ſich von einem Lombard, einem Hales, Albert und Thomas in dieſe dornigten Gegenden führen zu laſſen; aber einem Scotus zu folgen, der keinen Tritt thun kann, ohne daß unter demſelben neue Dornen entſprießen, iſt mehr, als herkuliſche Arbeit, und man kann unſre Zeiten nicht glücklich genug preiſen, daß man von der Nothwendigkeit befreyt iſt, ſich von ſolchen Lehrern in der Religion unterweiſen zu laſſen, die, wo ihre Lehren einige dunkle

Seiten haben, von ihren Schülern nicht fodert, mehr Licht zu ſuchen, als ſie ihnen ſelbſt gegeben hat.

Ueber die
Lehrſätze und Meinungen
der ſcholaſtiſchen Theologie
im
zweyten Zeitalter derſelben
von
der Schöpfung und von den Geſchöpfen
nach
Alexanders von Hales Summe.

Der Menſch faſſet den großen Gedanken leicht, daß weder er, noch die Welt, worinnen er wohnet, ewig oder das Werk eines blinden Zufalls ſey; daß vielmehr alles, was wir kennen, und die Verknüpfung aller Dinge in der Welt ihr Daſeyn von Einem unendlich weiſen und gütigen Urheber und Erhalter haben müſſe, ſo bald er einmal von der Gewohnheit, viele Götter und Beherrſcher der Welt zu glauben, entwöhnt iſt. Daher darf man ſich nicht verwundern, daß alle Lehrbegriffe der Religion von der Zeit an, als man die dazu gehörigen Lehren in eine gewiſſe Ordnung zu bringen und ihnen eine wiſſenſchaftliche Form zu geben ſuchte, den Schöpfer nicht aus den Geſchöpfen bekannt zu machen, ſondern aus den Eigenſchaften des Schöpfers die Beſchaffenheit und Beſtimmung ſeiner Geſchöpfe herzuleiten und zu entdecken ſuchten.

ten. Die Schrift ſetzt in ihren Unterweiſungen die Erkenntniß von dem Daſeyn eines einigen Gottes voraus. Sie beſchäfftigt ſich hauptſächlich mit dem Lobe ſeiner unendlichen Vorzüge, und mit der Offenbarung deſſen, was wir durch Vernunft allein entweder gar nicht, oder doch nicht leicht entdecken können. Man unterrichtete alſo die Chriſten zuerſt von dem Daſeyn Gottes. Man lehrte ſie, daß nur Ein Schöpfer und Herr aller Dinge ſey, ohne ſich auf umſtändliche Erklärungen ſeiner Vollkommenheiten einzulaſſen. Darauf handelte man ſogleich die Lehre von der Dreyeinigkeit ab, und zwar mehr auf eine polemiſche, als belehrende Art; mehr um die Einwürfe wider dieſe Lehre zu widerlegen, als dasjenige, was die Offenbarung darüber ſagt, nach den Regeln einer geſunden Auslegung ſo verſtändlich zu machen, als es die innre Beſchaffenheit dieſer Lehre ſelbſt zuließ. Viele Einwürfe wider dieß Geheimniß ſchienen aus den Eigenſchaften Gottes, und beſonders aus der Zuſammenhaltung der Begriffe davon mit demjenigen, was die Schrift von dem Sohne Gottes und dem heiligen Geiſte lehrt, hergeleitet werden zu können. Dieß veranlaßte, beſonders im Anfange des zweyten Zeitalters der ſcholaſtiſchen Theologie, genauere und ausführlichere Unterſuchungen der göttlichen Eigenſchaften, wobey faſt immer, wie man ſich aus dem Vorhergehenden erinnern wird, auf die Lehre von der Dreyeinigkeit, und ſehr bald auch auf andre ſtreitige und vielerley Einwendungen ausgeſetzte kirchliche Lehren Rückſicht genommen wurde. Daher kam es, daß man in der Betrachtung der göttlichen Eigenſchaften auch die Lehre von der Vorſehung, von der Prädeſtination, von der Reprobation einflocht, ehe man noch die Lehre von der Schöpfung und von den vernünftigen Geſchöpfen Gottes abgehandelt hatte, ohne deren deutliche Erklärung jene gleichwohl nicht richtig vorgeſtellt,

noch gründlich eingeſehen und bewieſen werden können. Alexander von Hales folgte darinnen ſeinen Vorgängern und handelte, nachdem er im erſten Theile ſeiner Summe jene Lehren und die dahin gehörigen Fragen und Streitigkeiten darüber unterſucht hatte, im zweyten Theile zuerſt von dem Werke der Schöpfung, und, weil es nun für unumgänglich nöthig gehalten wurde, die Philoſophie der Zeit, welches die ariſtoteliſche war, ſo weit man ſie aus den damaligen ſehr unvollkommnen lateiniſchen Ueberſetzungen und aus den arabiſchen Auslegungen ſeiner Werke lernen konnte, mit der Theologie zu verbinden, vorläufig von den Begriffen, die man ſich von der erſten Urſache, und im Allgemeinen von den verſchiedenen Urſachen und Gründen aller Dinge machen ſollte.

Gleich im Eingange entwirft er den Plan, nach welchem er die hierher gehörigen Gegenſtände behandeln will. Auf die Betrachtung des einigen Schöpfers aller Dinge ſoll die Betrachtung der Geſchöpfe folgen. Zuerſt ſoll die Creatur, in ſofern ſie Creatur iſt und heißt, betrachtet werden. Dann will er von der Verſchlimmerung derſelben, und hierauf von ihrer Erneuerung und Wiederherſtellung reden. Die Creatur, als Creatur, worunter er vornehmlich die Engel und die Menſchen verſteht, will er ſowohl nach ihrem **Werden**, als nach ihrem **Seyn überhaupt**, und dann **beſonders** unterſuchen; in ihrem **Werden** nach ihren Urſachen, um zu zeigen, was ſie ſey, womit die Betrachtung der daraus fließenden Eigenſchaften und Zufälligkeiten derſelben erwogen werden ſollen. In dieſer Abſicht ſoll die Unterſuchung deſſen, was Urſache iſt, nach ihrem Weſen und ihrer Beſchaffenheit vorausgehen. Zuförderſt **nach ihrem Weſen**, wo zwo Fragen zu erörtern ſind, **erſtlich**, wenn eine erſte Urſache iſt, was ſie ſey; **zweytens** aber, ob

ob nur Ein Principium aller Dinge angenommen werden, oder ob man mehrere behaupten müſſe. Man ſieht aus dieſem allgemeinen Entwurfe, daß Alexander ein denkender Kopf und in der Kunſt, einen ordentlichen Plan anzulegen, nicht ungeübt war. Wie indeß dieſer Plan ausgeführt worden ſey, darauf brauche ich mich nicht einzulaſſen. Seine Methode iſt aus dem Vorhergehenden bekannt. Er wirft Fragen auf, die bejahet und verneinet werden können, führt die Gründe für die Bejahung, und die Gründe für die Verneinung an, trägt ſeine eigne Entſcheidung vor, und beſtätigt ſie theils mit den Beweiſen, die ihm die bündigſten zu ſeyn ſcheinen, theils mit der Beantwortung der Einwürfe, die dagegen gemacht werden können, und der Gründe, welche ſie beſtätigen ſollen. Ich werde mich nur auf die wichtigſten Reſultate aller dieſer zum Theil mehr philoſophiſchen als theologiſchen Speculationen einſchränken.

Was das Principium, oder die erſte Urſache aller Dinge ihrem Weſen, oder ihrer Subſtanz nach ſey, das können wir, wegen der Schwachheit und Einſchränkung unſers Verſtandes, ſo lange wir noch Wandrer ſind, (in via,) nicht einſehen; im Vaterlande werden wir eine vollkommnere Erkenntniß davon erlangen. Der Grund iſt der, daß wir das Weſen der erſten Urſache nicht unmittelbar, ſondern bloß aus ihren Wirkungen erkennen. Deswegen wendet Hales ſelbſt einen ariſtoteliſchen Satz darauf an; den nämlich, daß der Menſchliche Verſtand ſelbſt gegen das, was in der Natur der Dinge klar und deutlich iſt, ſich, wie das Geſicht der Nachteulen gegen das Licht des Tages verhalte.

Obgleich alles, was zu den Geſchöpfen gehört, entweder gut oder böſe iſt, ſo giebt es doch nicht zwo Grundurſachen, oder zwey Principia der Dinge; eins, das

die Urſache des Guten, und eins, das die Urſache des Böſen wäre; denn nur das Gute kann eine wirkende Urſache haben; das Böſe aber nicht, weil das Böſe nicht etwas Wirkliches iſt, ſondern bloß im Mangel deſſen beſteht, was in einem Dinge ſeyn ſollte, und demſelben fehlt. Demnach iſt Gott der einzige Urſprung und Grund aller geiſtlichen und körperlichen Dinge, wenn darunter nicht geiſtliche oder leibliche Uebel und Handlungen, deren Urſache Er nicht ſeyn kann, ſondern wirkliche Subſtanzen mit dem, was ſie Gutes und Vorzügliches haben, verſtanden werden.

Man kann zwar annehmen, daß körperliche Dinge ein zwiefaches Principium haben, einen Urheber, und die Materie, woraus ſie beſtehen. Allein das ſind nicht zwey von einander unabhängige Principia, ſondern die Materie iſt ein Grund, der in ſeiner Exiſtenz und Natur von dem Urheber aller Dinge abhängt; abhängig aber iſt das, was den Grund ſeines Daſeyns und ſeiner Beſchaffenheit in einem andern hat.

Wenn von Urſachen überhaupt geredet wird, ſo denkt man ſich wirkende Urſachen, exemplariſche Urſachen, und finale, oder Endurſachen. Dieſe ſind nicht ewig, in Rückſicht auf das, was dadurch zur Wirklichkeit kömmt; ſie ſind es aber, wenn man auf das achtet, was dadurch zur Wirklichkeit kommen kann. Ihr Vermögen, etwas hervorzubringen, iſt ewig; aber die Anwendung deſſelben iſt es nicht.

Die erſte Urſache aller Dinge iſt zugleich die Kraft, ſie hervorzubringen, das Muſter ihre Einrichtung und Beſchaffenheit, und ihr Zweck, ihre Endurſache. Dieſe Begriffe ſind Begriffe von Einem und demſelben Dinge; nicht drey von einander unterſchiedne

und

und von ſich ſelbſt beſtehende Dinge, und, obgleich einer vor dem andern gedacht werden muß, ſo iſt doch dieſe Priorität nichts außer dem Verſtande, der ſie denkt, ſondern beſtehet bloß in der Verſchiedenheit der Vorſtellungen, welche unſer Geiſt, ſeiner Einſchränkung wegen, ſich davon machen muß.

Gott iſt nicht allein die erſte und einzige wirkende, ſondern auch die erſte und einzige exemplariſche Urſache aller Dinge; die erſte exemplariſche, weil er keine Geſchöpfe hervorgebracht hat, wovon er nicht vor ihrer Exiſtenz die vollkommenſte Erkenntniß gehabt hätte, nach welcher ſie hervorgebracht worden ſind; die einzige exemplariſche Urſache aber ſeiner höchſten und vollkommenſten Einfachheit wegen. Denn wie groß auch die Menge der Geſchöpfe iſt, die, ſo zu ſagen, nur Kopeyen ſeiner Ideen, nur Abdrücke, oder exemplata davon ſind: So iſt er dennoch nur Ein und daſſelbe Muſter, wornach dieſe unzählbaren Dinge, jedes in ſeiner Art und in ſeiner beſondern Beſchaffenheit eingerichtet und formirt wurden. Er iſt auch die exemplariſche Urſache nicht allein aller bloß wirklichen, ſondern auch aller bloß möglichen Dinge. Indeß iſt er nicht die exemplariſche Urſache des Böſen und deſſen, was verderbt wird. Denn hat er gleich auch die genaueſte und vollkommenſte Erkenntniß davon, ſo iſt doch dieſe ſeine Vorſtellung nicht das Muſter oder die exemplariſche Urſache deſſelben, weil er es nicht iſt, durch den das Böſe geſchieht; weil es gleichſam keine Kunſt giebt, wodurch es zur Wirklichkeit gebracht wird, und ſeine ihm eigne Beſchaffenheit erhält.

Wie Gott die exemplariſche Urſache aller Dinge iſt, ſo iſt er auch die höchſte Endurſache derſelben. Alles, was hervorgebracht wird, das kömmt um Eines Endzweckes, oder um verſchiedner Zwecke willen zur

Wirklichkeit. Nun giebt es zwar viele und mannigfaltige Zwecke der Geſchöpfe; unzählbare Finalurſachen; indeſſen iſt doch nur Ein Zweck der Höchſte und letzte, und das iſt Gott, der ſich ſelbſt dabey als letzten und vornehmſten Zweck gedacht und vorgeſtellt hat. So mancherley das Gute iſt, was von vernünftigen und freyen Weſen begehret werden kann: So mancherley ſind die Zwecke deſſelben. Aber wie nur ein höchſtes Gut iſt, ſo iſt auch nur Ein höchſter Zweck, und dieſer iſt kein andrer, als Gott, weil Er allein die Vorzüge des vollkommenſten Weſens beſitzet.

Es iſt unmöglich, daß Gott, der die erſte **wirkende** Urſache aller Dinge iſt, auch die **unterlaſſende** Urſache der moraliſchen Mängel und Gebrechen ſeiner freyen Geſchöpfe oder ihrer Sünden ſeyn könnte. Indeß iſt er die Urſache von den Entziehungen des Guten, welche er über die Sünder verhängt, die es eben dadurch ſind, daß ſie das Gute **unterlaſſen**.

Die erſte **wirkende** Urſache wirket nicht nothwendiger Weiſe, ſondern mit Willkühr und Freyheit; denn Gott kann zum Gebrauche ſeines Vermögens zu wirken nicht genöthigt noch gezwungen werden. Er thut alſo nichts, als was er thun will.

So wirket auch Gott, als die **erſte wirkende** Urſache betrachtet, bloß durch ſich ſelbſt, ohne mitwirkender Urſachen nöthig zu haben. Alle Geſchöpfe haben nach ihrem erſten Urſprunge ihr Daſeyn und Weſen allein von ihm und von keiner andern Urſache.

Dieß ſind die Grundſätze, welche Hales vor der Betrachtung der Schöpfung, als einer wirkliche Handlung der erſten und höchſten Urſache aller Dinge vorausgehn läßt, worinnen Albertus der Große, Thomas von Aquino,

no, Bonaventura und Scotus ihm folgen; eine Philoſophie, welche für unſre Zeiten ihre Brauchbarkeit verloren hat, nachdem wir beſtimmtere Ideen von Gründen und Urſachen erhalten haben; und ſo ſehr verſchiedne Begriffe, als die Begriffe von wirkenden Urſachen, von den Ideen, nach denen gehandelt wird, und von den Zwecken der Dinge nicht mehr mit Einem allgemeinen Namen bezeichnen, der nur Einem davon zukommen kann. Dem Verſtande giebt dieſe Philoſophie nicht das Licht, das ihm zu einer richtigen und nützlichen Erkenntniß davon nöthig iſt, und dem Herzen keine Nahrung, wohl aber, wegen der Vermiſchung ſo verſchiedner Begriffe mit einander, Anlaß zu mancherley ſpeculativiſchen und praktiſchen Verirrungen. Wir können uns freuen, daß wir eines hellern Lichtes genießen, und dieſe alten Formen der Lehre bey Seite legen können, die indeß, weil doch Wahrheiten ſich in ihrer Hülle verbargen und fortpflanzten, eine Stelle wenigſtens unter den hiſtoriſchen Merkwürdigkeiten des menſchlichen Geiſtes verdienen.

Nun betrachtet Alexander die erſte und höchſte Urſache aller Dinge in dem wirklichen Gebrauche ihrer Thätigkeit; in actu. Zuerſt wird die Stelle des Apoſtels: **Von ihm, und durch ihn, und zu ihm ſind alle Dinge**, erklärt. Er findet nach einer alten hergebrachten Auslegung der Kirche die Dreyeinigkeit darinnen, und nach dieſer iſt der Sinn, daß alle Dinge vom Vater, durch den Sohn, und zu dem heiligen Geiſte ſind, weil dem Vater die **Macht**, dem Sohne die **Weisheit** und dem heiligen Geiſte die **Liebe** zueignungsweiſe zugeſchrieben zu werden pflegten. Hierauf wird beſtimmt, was mit dem Worte **Schaffen** für ein Begriff zu verbinden ſey. Nach der gemeinen Bedeutung iſt **Schaffen** und **Machen** einerley; aber **Schaffen** heißt im engern Verſtande, wenn von dem erſten Urſprunge aller Dinge die

Rede

Rede iſt, ſo viel als etwas, das keine Wirklichkeit hat, und bloß wirklich werden kann, zur Wirklichkeit bringen. Unter allen Handlungen der Gottheit iſt die Erſchaffung die edelſte und vortrefflichſte; denn ſie iſt die allereinfachſte Handlung des einfachſten und vollkommenſten Weſens, und bedarf keiner vor der Aeußerung ihrer Kraft vorhandenen Materie, auf welche ſie wirke. Sie iſt eine Handlung, welche nur in Gedanken von dem Weſen Gottes ſelbſt unterſchieden werden kann. In ſofern ſie zu ihm gehört, iſt ſie von ſeinem Weſen nicht unterſchieden; das, was er ſchafft, und das, womit er ſchafft, kann, ſeiner höchſten Einfachheit wegen, nicht unterſchieden werden. Gott, ſagt er, identificirt alles, was von ihm geſagt werden kann, mit ſich ſelbſt; ein Satz, der, misverſtanden, zu gefährlichen und ſehr verwerflichen Meinungen führen kann. Die Schöpfung aber iſt eine Handlung, die keinem andern zukommen kann, als Gott, weil ſie edler und vortrefflicher iſt, als alles, was dadurch zur Wirklichkeit gebracht wird. Sie geſchah weder in der Zeit, mit und vor der Zeit, noch nach der Zeit; denn der Urſprung der Zeit iſt in ihr gegründet. Deswegen iſt es auch eine ungereimte Frage, wenn Gott alles erſchaffen habe. Auch die Philoſophen der Heiden hätten zur Erkenntniß dieſer Handlung kommen können, wenn ſie ſich über die Betrachtung der Materie erhoben, und den in ſeiner richtigen Einſchränkung unſtreitigen Satz, daß aus Nichts Nichts entſtehen könne, nicht ohne dieſe Einſchränkung für wahr gehalten hätten.

Auf dieſe Betrachtung folget die Unterſuchung der Eigenſchaften, welche den Geſchöpfen in der Vergleichung derſelben mit ihrer Urſache zukommen. *) Maas, Zahl und

*) *Thom.* I. p. qu. 3. art. 5. 8. *Bonav.* in 2. diſt. 3. et 38. qu. 2. *Scot.* 1. diſt. 8. qu. 3.

und Gewicht kommen hiebey zuerſt in Betrachtung. Alles, was gemeſſen werden kann, hat ſeine gewiſſen Schranken; alles Erſchaffne iſt demnach eingeſchränkt und endlich, ſowohl in ſeinem Seyn, als in ſeiner Kraft. Wo Dinge gezählt werden können, da muß etwas ſeyn, wodurch ſich eins von dem andern unterſcheiden läßt; alles Erſchaffene hat alſo ſeine beſondre Einrichtung und Form, wodurch es von einander unterſchieden iſt. Alles, was ein Gewicht hat, neigt ſich dadurch, gleich der Schwere, zu einem gewiſſen Orte. Alles Erſchaffne iſt deswegen um gewiſſer Zwecke willen da, zu denen es beſtimmt iſt. Dieß ſind Charaktere, die allen wirklichen Dingen zukommen. Unter den Erſchaffnen giebt es keine unendliche Größe, keine Materie ohne Form, und nichts, das ohne Abſicht und Zweck exiſtirte. Als Eigenſchaften betrachtet kommen ſie nur den Creaturen zu; als Wirkungen müſſen ſie dem Schöpfer zugeſchrieben werden. Der Grund davon iſt in ihrem Urſprunge von ihm zu ſuchen, wodurch ſie eine gewiſſe Aehnlichkeit mit ihrer Urſache haben. **Einheit, Wahrheit** und **Gutſeyn** ſind mit dieſer unzertrennlich verbunden, und darinnen ſind ihm alle ſeine Geſchöpfe auf eine gewiſſe Weiſe ähnlich, und da es nicht mehr als drey ſolche Eigenſchaften giebt, welche alle Creaturen mit einander gemein haben, ſo kann man darinnen, wie Hales meint, eine Spur der Dreyeinigkeit wahrnehmen. Kann man ſich gleich einen allgemeinen Begriff von einem Geſchöpfe in ſeinem Verſtande bilden, ohne ſich zugleich dieſe drey Eigenſchaften deutlich vorzuſtellen: So können ſie doch außer den Gedanken nicht davon getrennt werden, gleichwie es auch unter dieſen Eigenſchaften in der Vorſtellung derſelben eine **Ordnung der Priorität** giebt, nach welcher man eins eher denken muß, als das andre. Das eingeſchränkte und endliche Daſeyn muß eher gedacht werden,

den, ehe man ſich die Beſchaffenheit und Form deſſelben vorſtellen kann, und dieſe eher, als ſich der Zweck und die Abſicht davon beſtimmen läßt.

Wie der Fuß im Staube gewiſſe Spuren von ſich zurückläßt, woraus wir zu einiger Erkenntniß desjenigen gelangen, der ſie demſelben eingedrückt hat: So kann man alle Eigenſchaften der Geſchöpfe als **Spuren** betrachten, durch deren Bemerkungen man zu einiger, obgleich unvollkommner Erkenntniß der Gottheit und ihrer großen und herrlichen Vorzüge gelangen kann. Dieſer ſinnreiche Gedanke iſt vom Auguſtin. Er hatte denſelben beſonders auf die Dreyeinigkeit angewendet, und **Lombard** hatte ſchon viel darüber geſammelt. **Hales** brachte die dahin gehörigen Sätze in eine gewiſſe Ordnung, und ſeine Schüler und Nachfolger bildeten ſie weiter aus. Die Idee gefiel auch darum ſo ſehr, weil ſie zur Beantwortung des Einwurfes dienen konnte, der ſich wider gewiſſe Vergleichungen des einigen göttlichen Weſens und der darinnen beſtehenden drey Perſonen mit den Creaturen machen ließ, und daher entlehnt werden konnte, daß zwiſchen dem, was mit einander verglichen ward, keine vollkommne Aehnlichkeit ſtatt fände. Wider eine ſolche Einwendung ſagte man, daß freylich ſolche Vergleichungen keine vollkommne Erkenntniß gewährten; daß ſie aber doch **Spuren** wären, die einige, obgleich bloß unvollkommne Vorſtellungen davon hervorbringen könnten. Man wollte nichts von dem verlieren, was irgend ein alter Lehrer über eine Meinung der Kirche geſagt hatte. Daher behauptete **Alexander** mit **Lombarden**, alle Creaturen enthielten **Spuren** Gottes, weil ſie alle Theil am Seyn; alle eine beſtimmte Form hätten, alle zu einem gewiſſen Zwecke dienten; alle wären **mehr** oder **weniger** **Spuren** deſſelben, weil ſie

mehr oder weniger wirklich, ſchön und gut wären. Dieſe Spuren könnten auch in den Geſchöpfen, ohne ſie zu zernichten, nicht vertilgt werden, und hüteten wir uns nur vor dem Misbrauche dieſer Methode, Gott aus ſeinen Spuren in den Creaturen zu erkennen: So würden wir auch dadurch eine zwar unvollkommne, aber doch immer eine wahre Erkenntniß Gottes erlangen. So generaliſirte, wenn man dieß Wort erlauben wollte, Alexander dasjenige, was ſeine Vorgänger darüber vorgetragen hatten. Man kann ſich aber leicht vorſtellen, was er ſeinen Nachfolgern mit dieſen allgemeinen Sätzen für einen reichen Stoff zur Uebung ihres Witzes in der Anwendung derſelben hinterließ.

Weil das lateiniſche Wort Creation, die wir die Schöpfung heißen, nicht allein activiſch, ſondern auch paſſiviſch genommen werden kann: So nimmt er nun den Begriff der Schöpfung in dieſer Bedeutung vor. Iſt werden, oder erſchaffen werden eben ſo viel als verändert werden, war die erſte Frage. In der eigentlichſten und genaueſten Bedeutung nicht, iſt die Antwort; denn verändert werden ſagt man eigentlich nur von Dingen, die etwas ſind, und etwas anders werden, als ſie ſind. Soll hingegen verändert werden ſo viel bedeuten, als vom Nichtſeyn zum Daſeyn übergehen: So kann man die Schöpfung paſſiviſch eine Veränderung nennen; denn das, was nicht war, das wird; das kömmt zur Wirklichkeit. Das Geſchaffen werden iſt aber nichts, was vom Erſchaffer unterſchieden, und, ſo zu ſagen, ein Mitteldinq zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpfe wäre. Zwiſchen einem Weſen, das von keinem andern iſt, und zwiſchen dem, was von einem andern iſt, läßt ſich nichts gedenken, das weder das Eine noch das andre ſey. Das Erſchaffen werden iſt demnach

nach ein Prädicat, welches ſowohl der Materie, als der Form und Beſchaffenheit der Dinge zugeeignet werden muß; ſie mögen nun natürlicher Weiſe, oder durch ein Wunder zur Wirklichkeit kommen. Doch kann man von den Subſtanzen ſelbſt nur ſagen, daß ſie geſchaffen werden; von den zufälligen Eigenſchaften derſelben aber, daß ſie ihnen anerſchaffen werden. Auf die Frage, ob auch bey den erſchaffnen Dingen in ihrer Schöpfung eine gewiſſe Ordnung ſtatt habe, eine Ordnung des Vorzugs und der Priorität; nach ihrer Vortrefflichkeit, und eine andre in Abſicht auf die Zeit. Auguſtin hatte jenes, und Hieronymus dieſes behauptet. Alexander vereinigt beyde Meinungen mit einander. Auch tritt er denen bey, welche behaupteten, daß die Geſchöpfe ſich in ihrer Hervorbringung bloß leidentlich und nicht als mitwirkende Urſachen wo nicht ihrer Wirklichkeit, doch ihres Weſens und ſeiner Eigenſchaften verhielten. Zuletzt erklärt er noch in dieſem Abſchnitte den Sinn der Redensart, etwas aus Nichts erſchaffen, und zeiget, daß man das Nichts ſich nicht als eine Materie vorſtellen müſſe, woraus Gott alles erſchaffen habe; daß folglich die Formel nur ſagen ſolle, etwas, das nicht war, zur Wirklichkeit bringen.

Auf die Unterſuchung des Begriffs der Schöpfung ſowohl im activiſchen als im paſſiviſchen Verſtande folget die Betrachtung über den Begriff von der Subſtanz des Erſchaffnen an ſich ſelbſt. *) Was erſchaffen iſt, das iſt nach der damaligen Philoſophie an ſich betrachtet etwas Zuſammengeſetztes; denn alles

beſteht

*) *Thom.* I. p. qu. 45. per 8 ar. *Bonav.* in II. d. 1. Scot. ib.

beſteht aus Materie und Form, wobey bemerkt werden muß, daß man das Wort Materie in der weitern Bedeutung nehmen müſſe, worinnen auch einfache Dinge, wenn man die Eigenſchaften, die ihnen ihre beſtimmte Form und Beſchaffenheit geben, in der Vorſtellung davon abſondert, Materie genannt zu werden pflegten, wie man noch das Subject und ſeine Prädicate ſich als verſchiedne Dinge vorſtellt. Alles Erſchaffene nun begreift Moſes unter dem Worte Himmel, worunter, nach der damaligen Auslegung alle geiſtlichen Geſchöpfe zu verſtehen ſeyn ſollen, unter dem Worte Erde hingegen, zu welcher, ihrer Körperlichkeit, ihrer Materialität und Dichtigkeit wegen, alles gerechnet wird, was aus eigentlichen Theilen zuſammengeſetzt iſt. Weil die philoſophiſche Secte der Realiſten ein allgemeines Weſen aller einzelnen Dinge behaupteten, woran dieſe ohne Ausnahme Theil nehmen: So entſtand die Frage, ob dieſes allgemeine Weſen erſchaffen genannt werden könne, und dieſe Frage ward bejahet, wiewohl mit der Beſtimmung, daß daſſelbe nicht vor ſich, oder als ein vor ſich beſtehendes Weſen, ſondern in allen einzelnen und beſondern Dingen erſchaffen ſey; eine Meinung, welche mit andern unnützen Speculationen der Realiſten längſt vergeſſen worden iſt.

Die Menge der Geſchöpfe, kann man ſich unter dem Namen des Univerſum, als Ein Ganzes denken und zwar wegen ihrer Verbindung mit einander, wodurch ſie Theile Eines Ganzen ſind, das nur Eine wirkende und auch nur Eine exemplariſche Urſache hat. Der Grund von der Verſchiedenheit ſeiner Theile liegt theils in der Verſchiedenheit der Form, theils in der Verſchiedenheit ihrer Materie, theils in der verſchiednen Zeit ihres Daſeyns, und die Abſicht davon iſt die Offen-

barung und Verherrlichung der Macht, der Weisheit und der Güte Gottes. *)

Nach der verſchiednen Vorſtellung, die man von der Einfachheit eines Dinges hat, kann dieſelbe den Geſchöpfen entweder zugeſchrieben oder abgeſprochen werden. Heißt einfach dasjenige, was aus keiner theilbaren Materie beſteht, ſo giebt es einfache Dinge unter den Geſchöpfen, und dieſes ſind alle Seelen und Geiſter; denn dieſe beſtehn nicht aus verſchiednen Theilen und können nicht in verſchiedne Theile zergliedert oder aufgelöſt werden. Auch giebt es Geſchöpfe, die, nach dieſem Begriffe vom Einfachen, in gewiſſer Abſicht zugleich einfache und zuſammengeſetzte Weſen ſind, wie die Menſchen, die aus einer einfachen Seele und einem Leibe beſtehen, der aus mannichfaltigen von einander trennbaren Theilen zuſammengeſetzt iſt. Verſteht man aber unter dem Einfachen dasjenige, was ſeinem Daſeyn und Weſen nach in keinem andern gegründet iſt, und von keinem andern darinnen abhängt, ſo iſt kein Geſchöpf einfach. Gott, ſein Schöpfer, iſts allein und ausſchlieſſender Weiſe; denn Einfachheit in dieſem Verſtande iſt ein Begriff, der mit dem Begriffe eines Geſchöpfes geradezu im Widerſpruche ſteht. **)

Dieſer Philoſophie iſt die Frage nicht ſchwer zu entſcheiden, ob der Begriff der Zuſammenſetzung, die einen wirkenden und materialen, aber keinen formalen Grund hat, allen Geſchöpfen zukomme, oder nicht; ob ſich alſo jedes als ein zuſammengeſetztes, oder

*) *Thom.* I. p. qu. 46. *Bonav.* in 2. diſt. 1. art. 1. et 2. Scot. ib. et in 4. d. 1. qu. 1.

**) *Thom.* I. qu. 3. art. 7. et qu. 70. art. 2. *Bonav.* in 1. d. 37. qu. 3. Scot. in 1. d. 8. qu. 3 et in 2. diſt. 3. qu. 6.

oder zuſammenſetzbares Weſen denken laſſe. Die Entſcheidung beruhet bloß auf den verſchiednen Begriffen, welche mit dem Worte Zuſammenſetzung in den Schulen der damaligen Philoſophen verbunden wurden. Man dachte ſich vielerley Arten der Zuſammenſetzung. Die Verbindung der Materie und Form, der Gattung und der Art, die Verbindung gleichartiger Theile mit einander, die Verbindung der Subſtanz mit ihren Kräften, die Verbindung der Theile, die zuſammen ein Ganzes ausmachen; die Verbindung verſchiedner Einheiten in Zahlen, alle dieſe verſchiednen Verbindungen wurden unter dem Namen der Zuſammenſetzung begriffen, und dann unterſuchte man, welche von dieſen verſchiednen Arten der Zuſammenſetzungen edler wären, als die andern, wie auch in welchen Verhältniſſen ſie gegen einander ſtünden. Man unterſuchte, nach welcher Art alle endlichen Geſchöpfe als zuſammengeſetzt, oder doch als vereinbar mit andern angeſehn werden müßten, und verſchwendete viel Scharfſinn auf die Beſtimmung dieſer Fragen, deren Entſcheidung doch in eine richtige und nützliche Erkenntniß der Religion keinen, oder doch einen äuſſerſt unbedeutenden Einfluß hat, weswegen ichs beynahe für ein Verdienſt halte, meine Leſer mit einer weitläuftigern Nachricht davon zu verſchonen.

Ueber die Veränderlichkeit der Geſchöpfe wurde faſt eben ſo ſpitzfündig philoſophirt. Man fragte, ob das Wort Veränderung immer eine und dieſelbe Bedeutung hätte, und man antwortete: Insgemein. Denn im täglichen und gewöhnlichen Gebrauche dieſes Wortes dachte man ſich ein Subject, das ſchon war, ehe es aus einem Zuſtande in den andern übergieng. Die Philoſophen hingegen hatten die gewöhnliche Bedeutung erweitert und den Uebergang eines Dinges, das noch kein

 Subject

Subject iſt, weil es noch nicht wirklich iſt, zum wirklichen Subjecte Veränderung genannt, und warum? Um allen Schatten von Veränderlichkeit von dem höchſten und vollkommenſten Weſen auszuſchließen. Nur die Creatur iſt ohne Ausnahme veränderlich. Denn wenn es auch möglich war, daß ſie je in den Zuſtand kämen, worinnen ſie keine Veränderung mehr zu leiden hätten, und einen ſolchen Zuſtand ſchrieb man den Engeln nach ihrer Beſtätigung im Guten zu: So waren ſie es doch immer in Anſehung ihres erſten Ueberganges aus dem Stande der bloßen Möglichkeit in den Stand der Wirklichkeit. Auch kann die abſolute Möglichkeit ihres Rückganges aus dieſem in jenen nicht geläugnet werden. Wie alle Geſchöpfe erſchaffbar ſind, ſo ſind ſie auch alle zernichtbar. Wenn ſie denn ein Daſeyn erhalten, das unverändert bleibt, ſo iſt das nicht ihrer Natur, ſondern bloß der Allmacht und Güte Gottes zuzuſchreiben, der ſie darinnen erhält. Aber auch Er kann kein Geſchöpf hervorbringen, daß ſeiner Natur nach unveränderlich wäre; denn ſonſt müßte er ſich ſeines eignen Weſens äußern und daſſelbe einem andern mittheilen können, welches widerſprechend iſt. Er hat zwar einen Sohn gezeugt; aber ſein Sohn iſt kein Geſchöpf und dem Weſen nach nicht von ihm unterſchieden, ſondern Eines und deſſelben Weſens mit ihm; ein Satz, der beſonders in dem Beweiſe der höchſten Gottheit Jeſu wider die Arianer gebraucht wurde.

Weil denn jedem Geſchöpfe ſeinem Weſen nach die Veränderlichkeit wenigſtens in Rückſicht theils auf ſeinen Urſprung, theils auf die Möglichkeit ſeiner Zernichtung zukömmt: So kann man ſich leicht vorſtellen, wie die Frage von der Ewigkeit der Welt entſchieden wurde. Viele unter den Philoſophen hatten die Ewigkeit

keit derſelben behauptet, und mit ſehr ſcheinbaren Gründen; Alexander ſpricht das Anathema über dieſe Meinung aus. Man muß geſtehen, das ſich beynahe nichts für die Ewigkeit der Welt ſagen läßt, was er nicht gekannt, oder ſich in den von ihm angeführten und widerlegten Gründen in concreten Begriffen gedacht hätte. Man kann ſich die Güte und Macht Gottes nie als müſſig und unthätig; man kann ſich ſeinen Willen nicht als ewig und unveränderlich denken, wofern man nicht die Ewigkeit der Welt zugiebt. Hat Gott die Welt nicht von Ewigkeit her erſchaffen, ſo gieng die Ruhe vor der Wirkung vorher; eine Macht, die eher ruht, als wirkt, iſt eine veränderliche Macht; Gottes Macht aber iſt keiner Veränderung unterworfen; alſo hat er die Welt gleich von Ewigkeit an erſchaffen; folglich iſt die Welt ewig. Die Schöpfung iſt die Handlung, wodurch Gott die Welt gemacht hat; dieſe Handlung iſt entweder immer in Gott geweſen, oder iſt nicht immer in Gott geweſen; iſt ſie nicht immer in Gott geweſen, ſo hat ſie angefangen; in Gott kann nichts einen Anfang haben; folglich iſt ſie immer in Gott geweſen; iſt dieſes erwieſen, ſo iſt auch erwieſen, daß die Welt ewig iſt. Seine Weisheit, ſeine Macht, ſeine Güte ſind ewig; alſo iſt auch die Welt ewig, weil es widerſprechend iſt, daß ſie nicht ohne Aufhören thätig und wirkſam ſeyn ſollten. Gott konnte entweder die Welt nicht von Ewigkeit her erſchaffen, oder er wollte ſie nicht von Ewigkeit her erſchaffen; konnte er keine ewige Welt hervorbringen, ſo war er nicht allmächtig; wollte er ſie nicht erſchaffen, ob er gleich konnte, ſo war er nicht unendlich gütig; er iſt aber unendlich mächtig und unendlich gütig; alſo hat er die Welt von Ewigkeit her erſchaffen; hat er ſie von Ewigkeit her erſchaffen, ſo iſt ſie ewig. Wer etwas thut, der hat den Willen es zu thun, und eine Abſicht,

warum ers thut; thut er es nicht in dieſer, ſondern in einer andern Stunde, ſo wird er entweder in jener daran verhindert, in dieſer aber dazu angeregt; beydes läßt ſich nicht bey Gott gedenken; alſo hat er nicht in dieſer oder jener Zeit gethan, was er allezeit thun konnte; kann dieſes nicht geläugnet werden: So folget, daß die Welt ewig ſey, weil nichts vorhanden iſt, was ihn hindern konnte, ſie von Ewigkeit her zu erſchaffen. So mannichfaltig ſind die Geſtalten, worinnen die vermeinten Beweiſe für die Ewigkeit der Welt erſcheinen konnten. Alexander hatte nicht weniger Beweiſe wider die Ewigkeit der Welt im Vorrathe. Allein wie in allen Gründen für die Ewigkeit der Welt, die innre Möglichkeit derſelben zwar vorausgeſetzt, aber nicht erwieſen wurde, die auch nicht erwieſen werden kann, weil ſie einen innern Widerſpruch enthält; denn der richtige Begriff der Welt läßt ſich mit dem Begriffe der Ewigkeit nicht zuſammendenken: So liegt auch in allen Gründen wider dieſelbe die Wahrheit zum Grunde, daß die Welt ſowohl im Ganzen, als in ihren Theilen betrachtet, veränderlich und zufällig iſt. Entweder iſt ſie nothwendig, oder zufällig. Iſt ſie nothwendig, ſo bedarf ſie zu ihrer Wirklichkeit keines Urhebers; iſt ſie aber zufällig, ſo läßt ſie ſich nicht ohne Anfang denken, und kann ſie nicht ohne einen Anfang ihres Daſeyns gedacht werden, ſo kann ſie auch nicht ewig ſeyn; weder ewig in ihren, ſo mannichfaltigen Veränderungen unterworfenen Theilen, noch im Ganzen, weil ſie nur durch ihre Theile ein Ganzes iſt. Es laſſen ſich alſo keine Gründe für das Daſeyn einer ewigen Welt erdenken, welche nicht durch richtige und beſtimmte Begriffe von der Nothwendigkeit und der Zufälligkeit widerlegt werden könnten. Sie ſcheitern alle an dem Dilemma: die Welt iſt entweder nothwendig oder zufällig; ſie iſt aber nicht nothwendig, alſo iſt ſie zufällig; iſt ſie

nicht nothwendig, ſo iſt ſie auch nicht ewig; denn allein das Nothwendige iſt ewig; das Zufällige aber kann nicht ewig ſeyn; folglich kann es auch die Welt nicht ſeyn, weil ſie kein nothwendiges ſondern zufälliges Daſeyn und Weſen hat.

Muß aber die Welt, weil ſie kein Daſeyn ohne Anfang haben kann, auch ein Ende haben, oder kann ſie ohne Aufhören fortdauern? Alte Philoſophen haben behauptet, daß die Welt nach einem großen Zeitlaufe erneuert werden, und alles in dem Zuſtand wieder zurückkehren würde, worinnen es vorher war. Plato und ſeine Schüler hatten eine ſolche Revolution angenommen. Athen ſollte einmal wieder eben das Athen werden, was es vom Anfange geweſen und nach und nach geworden war. Sokrates und Plato ſollten wieder in dieſem neuen Athen leben, wieder dieſelben Schüler haben, und wieder eben die Secten ſtiften, deren Stifter ſie ſchon einmal geweſen waren. Nach dieſer Meinung mußte die itzige Welt einmal ein Ende nehmen. Dieſen Traum verwarf Alexander, und behauptete, daß eine ſolche Wiederholung oder Iteration der Welt einen Widerſpruch enthielte. In einem andern Sinne konnte auch behauptet werden, daß die Welt keine ewige Dauer habe, weil ſo viele einzelne Dinge darinnen vergehen, an deren Stelle andre treten. Dieſes räumte Hales ein, behauptete aber, daß die Subſtanzen ſelbſt, ungeachtet der Veränderungen, welche ſie nach und nach erfahren konnten, doch in ihrem Weſen ſelbſt ohne Aufhören fortdauern würden. Was die Bewegung der Welt betrifft, ſo iſt die Welt in Anſehung derſelben in keinem Verſtande ewig, weil jede Bewegung anfängt und aufhört; anfängt, wenn ſie von der Möglichkeit zur Wirklichkeit kömmt; aufhört, wenn der Zweck und die Abſicht derſelben erreicht iſt.

Weil denn die Welt, mit allen dazu gehörigen Geſchöpfen einen Anfang hat, ſo wurde gefragt, wie viele gleichzeitige Geſchöpfe angenommen werden müßten. Auf dieſe Frage wurden mancherley Antworten gegeben. Einige nahmen nur zwo Arten gleichzeitiger Creaturen an, eine noch ungebildete Materie, und die engliſche Natur; andre drey gleichzeitige Geſchöpfe, die Materie, die nach und nach erſt ihre Bildung und Einrichtung erhalten ſollte, die Engel und die Seele Adams; andre viere die Engel, die erſte rohe Materie der Welt, den empyreiſchen Himmel und die Zeit, als wenn dieſe ein vor ſich beſtehendes Weſen wäre; andre fünf, die Engel, den Himmel, die Erde, die Luft und das Feuer. Noch andre ſetzten noch zwey Geſchöpfe hinzu, das Licht und die Seele, um die heilige ſiebente Zahl vollſtändig zu haben. Alexander nahm an, daß ſich alle dieſe Meinungen, obgleich in verſchiedner Abſicht vertheidigen lieſſen. Ich glaube nicht, daß jemand neugierig genug ſeyn werde, einen weitern Unterricht davon zu wünſchen; alſo will ich mich dabey nicht länger aufhalten.

Hat die Welt einen Anfang, ſo kann ſie nicht aus einer vor ihrem Daſeyn vorhandnen Materie erſchaffen ſeyn, wie die meiſten heidniſchen Philoſophen behauptet haben; ſie entſtand, als ſie anfieng, zu werden. Die Schöpfung erſtreckt ſich nicht allein auf die Einrichtung und Form der Welt, ſondern auch auf die Materie, welche auf eine gewiſſe Art eingerichtet, und zu gewiſſen Abſichten gebildet worden iſt.

Ueber die Localität der Welt wurden drey verſchiedne Fragen in den Schulen unterſucht; die Erſte: ob dieſer Begriff jeder Creatur zukomme; die Zweyte: ob alle Creaturen einerley Localität haben; die Dritte: ob in irgend einem Verſtande ein Geſchöpf illocal ſeyn könne.

ne. Nach Alexanders Meinung hat jede Creatur, als Creatur, einen beſtimmten Ort, weil jede, ſo wie ſie, ganz an einem gewiſſen Orte iſt, an keinem andern auf eben dieſelbe Weiſe gegenwärtig ſeyn kann. Daraus folget, daß nicht alle Creaturen auf einerley Art local; körperliche Dinge ſind es auf ſolche Weiſe, daß jeder Theil derſelben auch nur in einem Theile des Raumes ſeinen Ort habe, das Ganze aber, das Sacrament des Altars ausgenommen, im Ganzen exiſtire. Geiſtliche Weſen hingegen haben ihre Einſchränkung in ſich, und nicht außer ſich, weil ſie keine Theile haben, die gegen einander gemeſſen werden könnten. Bezeichnet man übrigens unter der Localität die Abhängigkeit einer Creatur von einem gewiſſen Körper, ſo kann ſie in dieſem Sinne illocal ſeyn. Wird aber das Wort Localität in ſeiner eigentlichen Bedeutung genommen, ſo iſt ſie eine Beſchaffenheit, welche allen Geſchöpfen zugeeignet werden muß.

Wie dieſe Fragen ſich auf das Prädicament der Größe oder Quantität der Dinge bezogen: So konnten die Geſchöpfe auch nach dem Prädicament ihrer Qualität betrachtet werden. Zu dieſem Prädicamente wurden die Wahrheit, oder Wirklichkeit, die Güte, und die Schönheit mit der dazu gehörigen Schicklichkeit gerechnet. Von den beyden erſten Beſchaffenheiten war ſchon in der Betrachtung der göttlichen Eigenſchaften gehandelt worden. Darum handelt Alexander nun bloß von der Schönheit der Welt. Dieſe Schönheit beſteht, nach ſeiner Erklärung, in der ſchicklichen äußerlichen Einrichtung ihrer Form. Der Unterſchied zwiſchen dem Schönen und dem Schicklichen beſteht darinnen, daß das, was ſchön iſt, ſolches in ſich ſelbſt und ohne eine weitere Beziehung auf etwas anders iſt; das Schickliche hingegen darinnen, daß es zu andern Dingen paßt,

und mit denſelben harmonirt. Man wird dieſe Erklärungen nicht unter die Zahl deutlicher Begriffe ſetzen, weil es denſelben an hinlänglichen Merkmalen fehlt, wodurch man ſie von andern ſicher, überall, und allezeit unterſcheiden könnte. Allein ich kann ſie nicht deutlicher geben, als ſie Alexander ſelbſt gehabt und gegeben hat. Ob das Böſe auch zur Schönheit der Welt gehört? Nicht an ſich ſelbſt; ſondern das Moraliſche in Rückſicht auf das Gute, welches Gott daraus herzuleiten weiß; das Böſe der Strafe hingegen in Anſehung der Ordnung, welche dadurch in der Welt erhalten oder hergeſtellet wird. Die Schönheit der Welt nun, wenn dadurch der Inbegriff aller Dinge, welche waren, welche ſind und werden, verſtanden wird, kann weder zunehmen noch abnehmen. Sie iſt die größte, die ſich im Endlichen denken läßt. Nur in Anſehung einzelner Theile kann ſie vermehrt und vermindert werden. Dieß iſt eben das, was Leibnitz und Wolf behaupteten, daß Gott die beſte Welt erſchaffen habe, und keine andre, als die beſte ſchaffen könne. Ihre Schönheit nun beſteht in der äußerlichen Einrichtung ihrer Größe, und des Aeußerlichen ihrer Form und Geſtalt, und des Aeußerlichen ihrer Ordnung. An ſich tragen die Uebel in der Welt nichts zur Schönheit derſelben bey; aber ſie müſſen doch nach ihren itzigen Zuſtande dazu dienen. Auch die vergänglichen Güter dienen dazu, obgleich nicht, in ſofern ſie vergänglich ſind, ſondern in ſofern ſie etwas Wirkliches ſind. Die Wunder befördern und vermehren die Schönheit der Welt, weil ſie aus der höchſten und vollkommenſten Schönheit entſpringen; doch nicht in Anſehung ihres urſprünglichen Zuſtandes, ſondern in Anſehung ihrer Verſchlimmerung, weil ſie geſchehen, um die urſprüngliche Schönheit der Welt wieder herzuſtellen. Dieß war der Endzweck der Menſchwerdung des Sohnes Gottes und aller Sacramente,

mente, von denen ſich freylich keine abſolute Nothwendigkeit dazu behaupten läßt; die aber in ſofern nöthig war, als es die ſchönſte Art und Weiſe der Wiederherſtellung der menſchlichen Natur zu ihrer urſprünglichen Vollkommenheit und Schönheit iſt.

Nachdem Hales die Welt nach dem Prädicamente der Qualität betrachtet hatte, ſo betrachtet er ſie nach dem Prädicamente der Relation, und handelt deswegen von der Ordnung in der Welt. Zuerſt rettet er die auguſtinianiſche Erklärung der Ordnung wider den Vorwurf, daß dieſelbe ſich blos auf körperliche Dinge ſchicke. Nach dieſer Erklärung beſteht die Ordnung in der Einrichtung, wodurch allen einander gleichen und ungleichen Dingen ihre gehörigen Oerter beſtimmt und angewieſen ſind. Weil der Oerter gedacht wird, von den Geiſtern aber, wie man ſich aus dem Vorhergehenden erinnern wird, eine gewiſſe Art der Illocalität behauptet wurde: So wurde dieſe Erklärung gemisbilligt. Allein Hales vertheidigt dieſelbe vermittelſt des weitern Begriffes der Localität. Alle Dinge, auch die Geiſter, ſind entweder zugleich und neben einander, oder ſie folgen auf einander. In ſofern ſie nun auf eine ihren Abſichten gemäße Weiſe theils zugleich und neben einander ſind, theils auf einander folgen, in ſofern heißen ſie ordentlich eingerichtet. Die neuere Erklärung der Ordnung, nach welcher dieſelbe in der Aehnlichkeit des Mannichfaltigen, wozu, nach dem Auguſtin, alle einander theils gleichen, theils ungleichen Dinge gehören, und deſſen Folge auf einander und neben einander beſtehen, unterſcheidet ſich von der alten bloß durch ihre größre Deutlichkeit und Beſtimmtheit. Dieſe Ordnung herrſchet in der ganzen Welt, ungeachtet ſie uns nicht überall gleich ſichtbar und verſtändlich iſt. Da der Menſch, als der

Zweck der ganzen ſichtbaren Schöpfung angeſehen werden muß, ſo folget daraus, daß die Einrichtung und Ordnung der Welt ihre Beziehung auf ihn habe, und alles für ſeine Nothdurft und zu ſeinem Nutzen erſchaffen und verordnet ſey. Die Welt konnte nicht aus lauter einander völlig gleichen Dingen beſtehen. Mit der Ungleichheit würde ihr etwas zu ihrer Vollſtändigkeit mangeln. Fragen wir nun nach dem Grunde der Ordnung, von der wir in der Welt überall ſo deutliche Spuren erkennen, ſo kann davon kein andrer Grund angegeben werden, als die Macht, die Weisheit, und der Wille Gottes, oder ſeine Güte, unter welchen Eigenſchaften aber doch vornehmlich die Weisheit in Betrachtung kömmt.

Endlich handelt Alexander noch von der Vollkommenheit des Weltgebäudes überhaupt. **Vollkommen** heißt die Welt, in ſofern unter dem Vollkommnen dasjenige verſtanden wird, dem nichts mangelt, und außer welchem nichts anders iſt. Sie iſt es nicht von ſich ſelbſt; denn das iſt nur Gott wegen ſeiner nothwendigen und unendlichen Vollkommenheit. Auch iſt ſie es nicht dem Zwecke ihres Daſeyns nach; denn der iſt Gott. Ferner iſt ſie es nicht in dem Verſtande, in welchem der Künſtler vollkommner iſt, als das Werk ſeiner Kunſt. Sie iſt es nur, weil ihr keiner von den Theilen fehlt, die ſie haben ſoll, und weil außer ihr keine andre Welt iſt, mit der ſie verglichen werden könnte. Dieſe Vollkommenheit beſtehet bloß in dem Guten, das darinnen iſt; im Böſen aber nicht weiter, als daſſelbe zum Guten gelenket werden kann. Ob das Univerſum noch vollkommner ſeyn würde, wofern die Engel oder die Menſchen darinnen fehlten? Allerdings. Unvollſtändig zwar, in ſofern es an den edelſten und vortrefflichſten Theilen des Univerſi fehlte; aber doch vollkommen in Abſicht auf die

Vollkommenheit desjenigen, welcher ſie regierte. Auch ohne Engel und Menſchen würden ſie doch erhalten und regiert werden können. Ob die Welt beſeelt, und ihre Vollkommenheit ihre Seele ſey? Dieß hatten einige Philoſophen unter den Heiden behauptet, und es fanden ſich Gelehrte, welche zu Alexanders Zeiten dieſe Meinung mit allerley ſpitzfündigen Gründen zu beſtätigen ſuchten. Er läugnet, daß die Welt beſeelt, oder ihre Vollkommenheit ihre Seele ſey; aus dem richtigen Grunde, daß eine Seele, ungeachtet ihrer Vereinigung mit ihrem Körper, dennoch eine von ihm weſentlich unterſchiedne Subſtanz ſey. Einer ſolchen Vereinigung mit dem Weltgebäude iſt weder die Natur der Engel, noch die göttliche fähig. Der Grund der entgegengeſetzten Meinung war ganz ariſtoteliſch; allein welche Hochachtung auch Alexander für den Stagiriten hatte: So entſagte er dennoch ſeinen Meinungen, wenn ſie mit den Lehren der Religion oder den Meinungen der Kirche ſtreitig zu ſeyn ſchienen. Uebrigens wurde an der Vollkommenheit der Welt ſelbſt nicht gezweifelt; doch wurde geſtritten, worinnen dieſelbe zu ſuchen ſey, ob in den Gattungen und Arten der Dinge allein, oder auch in allen einzelnen Geſchöpfen. In allen zuſammen, ſagte Hales, der der Wahrheit weit gemäßer geantwortet haben würde, wenn er die Vollkommenheit der Welt allein in allen einzelnen Dingen zugleich geſucht hätte, weil Gattungen und Arten nicht wirkliche Dinge, ſondern bloße Abſtractionen des Verſtandes ſind. Jedes Individuum hat ſeine eigne Vollkommenheit, wenn es auch in Rückſicht auf das Ganze unvollkommen zu ſeyn ſcheinen ſollte.

Ohne ſo weit auszuholen, als Alexander in den erſten ſechs Lehrfragen thut behaupten Albertus Magnus, Bonaventura und Scotus, als Ausleger des Lombardus,

bardus, in der Lehre von der Schöpfung und von der Welt überhaupt eben dieſelben Sätze, welche er behauptet; die beyden erſten mit mehr Deutlichkeit und mit mehr Rückſicht auf die ältern Lehrer der Kirche; Scotus nach ſeiner Gewohnheit mit mehr Spitzfündigkeit und mit einer größern Verſchwendung barbariſcher Kunſtwörter, die ſich faſt in keine lebendige Sprache übertragen und darinnen nachformen laſſen. Thomas von Aquino in ſeiner Summe folget Alexandern auch in der Methode faſt Schritt vor Schritt, unterſcheidet ſich aber von ſeinem Lehrer theils zuweilen durch ſeinen hellern und beſtimmtern Vortrag ſowohl der behaupteten Meinungen ſelbſt, als auch ihrer Gründe und Gegengründe, theils auch durch verſchiedne Zuſätze, wodurch die von jenem behaupteten Meinungen mehr eingeſchränkt, theils vollſtändiger und ausführlicher abgehandelt werden. Dieſe Vorzüge wahrzunehmen, ſcheint mir keine unangenehme Beſchäfftigung des Verſtandes zu ſeyn, und deswegen will ich ſie mit einigen Beyſpielen beweiſen.

Thomas widerſprach mit Alexandern denen, welche behaupteten, daß Gott nicht die erſte Endurſache, oder der letzte Zweck der Schöpfung ſey. Wer um eines Endzweckes willen handelt, ſagten ſie, der bedarf deſſelben; Gott aber bedarf der Geſchöpfe nicht. Dieß war der vornehmſte und wichtigſte Scheingrund, warum ſie läugneten, daß Gott, wie die Offenbarung lehrt, alles um ſein ſelbſt willen erſchaffen habe. Thomas antwortete darauf, daß der Satz, worauf ſie ihren Beweis gründeten, nur von endlichen Weſen wahr ſey. Dieſe handeln um eines Zweckes, oder um der Folgen willen, die ihre Handlungen haben, weil ſie derſelben zu ihrer Glückſeligkeit bedürfen, und darum handeln, um ſich in den Beſitz deſſen zu ſetzen, was ſie nicht haben. Das

unendliche Weſen kann nicht auf eben dieſe Weiſe, oder aus dieſem Grunde um ſein ſelbſt willen wirken, und alſo nicht in dieſem Sinne die höchſte Endurſache oder der letzte Zweck der Schöpfung ſeyn. Sein Zweck iſt, ſich, als das höchſte und vollkommenſte Gut, andern Geſchöpfen mitzutheilen. Bloß in dieſem Verſtande iſt er der letzte Zweck der Schöpfung, die ein Mittel nicht zu einem Gewinne für den Schöpfer, ſondern zur Mittheilung ſeiner ſelbſt an andere iſt. Dieſe Mittheilung iſt die letzte Folge derſelben; dieſe will er, ungeachtet ſie nicht ſein Vortheil, ſondern der Nutzen bloß der Geſchöpfe iſt, die er des Genuſſes ſeiner Güte fähig macht. Wäre er alſo nicht der letzte Zweck der Schöpfung, ſo würde das, was nothwendig daraus folgt, eine Wirkung eines blinden Zufalls ſeyn, welches ungereimt und widerſprechend iſt.*)

Mit gleicher Deutlichkeit widerlegte Thomas diejenigen, von denen die Schöpfung aller Dinge aus Nichts geläugnet wurde, da er die Urſachen angiebt, warum dieſelbe den Philoſophen unter den Heiden ſo unbegreiflich geweſen ſey. Er zeigt, daß ſie den metaphyſiſchen Satz: **Aus Nichts wird nichts** unrichtig verſtanden hatten. Sie gaben dieſem Axiome eine zu weite Ausdehnung. Wer die Schöpfung aus nichts glaubt, der behauptet nicht, daß vor dem, was erſchaffen ſey, nichts vorhanden ſey, wodurch dieſes zur Wirklichkeit gelange; denn Gott iſt das Weſen, worinnen ſowohl die Möglichkeit, als die Wirklichkeit des Erſchaffenen gegründet iſt. Sie ſchloſſen von der Entſtehung endlicher beſondrer Wirkungen aus dem Vorherſeyn einzelner endlicher Urſachen, auf die erſte Urſache aller Dinge, und dieſe Art zu ſchließen iſt wegen des unendlichen Unterſchiedes zwiſchen

*) *Thom.* p. 1. qu. 44. art. 4.

zwiſchen dem Endlichen und dem Unendlichen unrichtig und falſch. *)

Eben ſo klar iſt die Antwort, ob die Schöpfung etwas in den Geſchöpfen ſey. Dieß Etwas begreift theils vor ſich ſelbſt beſtehende Dinge, theils ihre Verhältniſſe, die keine vor ſich ſelbſt beſtehende Dinge ſind, unter ſich. Die Schöpfung iſt in den Erſchaffnen nichts, das eine eigne Subſiſtenz habe; folglich iſt eine Relation, oder ein gewiſſes Verhältniß derſelben gegen Gott. **)

Ein Zuſatz zu der Lehre von der Schöpfung iſt die Beantwortung der Frage, die Alexander anderwärts beantwortet hat, ob die Schöpfung eine Handlung bloß einer Perſon ſey. ***) Die Antwort war, daß die Schöpfung keine bloß perſönliche, ſondern eine weſentliche Handlung der Gottheit ſey, die Eine und dieſelben in allen göttlichen Perſonen iſt.

Ueber die Ewigkeit der Welt erklärte ſich, was den Grund, daß ſie nicht behauptet werden könne, anbetrifft, Thomas beſtimmter, als Alexander. Dieſer hatte freylich die Ewigkeit der Welt vornehmlich auch darum verworfen, weil ſie dem Geſetze, den Propheten und dem Evangelio widerſpricht. Allein er hatte ſich nicht bloß auf die Widerlegung der Gründe eingelaſſen, mit denen die Ewigkeit der Welt behauptet werden zu können ſcheint, welches Thomas auch that, ſondern er hatte auch den philoſophiſchen Gründen, womit dieſelbe beſtritten wurde, mehr Beweiskraft und Bündigkeit beygelegt, als dieſelben ſeinem Schüler zu haben ſchienen.

*) *Thom.* p. 1. q. 45. art. 2.
**) *Thom.* ibid. art. 3.
***) Ibid. qu. 45. artic. 6.

nen. Dieſer war der Meinung, daß die Lehre, die Welt ſey nicht ewig, ein Glaubensartikel ſey, der ſeinen gewiſſen Grund allein in der göttlichen Offenbarung habe. Er zählte ſie nicht zu den Wahrheiten, die einer eigentlichen Demonſtration fähig ſind. Diejenigen, welche behaupteten, daß die Nichtewigkeit der Welt ſich durch den Weg der Demonſtration darthun laſſe, ſchloſſen alſo: Alles, was gemacht iſt, hat einen Anfang; ein Principium ſeiner Dauer; Gott iſt die hervorbringende Urſache der Welt; die Welt iſt alſo gemacht: Iſt ſie gemacht, ſo hat ſie einen Anfang ihrer Dauer; folglich kann ſie nicht ewig ſeyn. Weiter ſchloſſen ſie: Wenn es nothwendig iſt, anzunehmen, daß die Welt von Gott gemacht iſt, ſo iſt ſie entweder aus Etwas oder aus Nichts gemacht; ſie iſt aber nicht aus Etwas gemacht; denn ſonſt müßte eine Materie der Welt vor der Welt angenommen werden; alſo iſt ſie aus Nichts gemacht; ſie war nicht, ehe ſie ward; ſie gieng vom Nichtſeyn zum Daſeyn über, habet eſſe poſt eſſe. Folglich kann ſie nicht ewig ſeyn. Alles, fuhren ſie fort, was durch Verſtand wirkt, fängt an zu wirken, wie aus allen Werken der Kunſt erhellt; Gott iſt aber wirkſam durch ſeinen Verſtand; alſo kann die Welt nicht immer da geweſen ſeyn. Ferner iſt offenbar, daß einige Künſte einen beſtimmten Anfang ihrer Erfindung und Cultur gehabt haben; auch kann man beſtimmte Zeiten angeben, in denen zuerſt dieſe und jene Gegenden von Menſchen bewohnt worden ſind. Dieß würde nicht ſtatt haben, wenn die Welt nicht immer geweſen wäre; folglich iſt ſie nicht immer geweſen; ſie iſt nicht ewig. Nicht weniger iſt unſtreitig, daß nichts Gott gleichen könne. Wäre die Welt immer geweſen: So würde ſie Gott in ihrer Dauer gleich ſeyn; die Welt iſt alſo nicht immer geweſen; ſie iſt nicht ewig; ſie kann nicht ewig ſeyn. Dieß

ſind die vornehmſten Gründe, womit die Ewigkeit der Welt beſtritten wurde. Wider dieſe Gründe zeiget Thomas, daß dieſelben keine demonſtrativiſche Beweiskraft haben. Ueberhaupt bemerket er, daß nur allgemeine Wahrheiten, oder Lehren, die aus allgemeinen mit einander verbundnen oder von einander getrennten Begriffen beſtehen, einer eigentlichen Demonſtration fähig ſind. Von dieſen allein gilt das metaphyſiſche Axiom: Die Univerſalia ſind überall und allezeit; denn ſie beſtehen bloß in Abſtractionen des Verſtandes, wie die Nominaliſten richtig behaupteten. Darum läßt ſich nicht geometriſch darthun, daß dieſer Menſch, dieſer Himmel, dieſe Erde allezeit geweſen ſey. Eben ſo läßt ſich auch die Exiſtenz keiner Dinge beweiſen, die Gott nicht nothwendiger Weiſe wollen muß. Die Erkenntniß von der Exiſtenz derjenigen, die von ſeinem freyen Willen abhängen, die alſo ein bloß zufälliges Daſeyn haben, können wir bloß durch Anſchauen und Empfindung oder aus glaubwürdigen Nachrichten haben. Der Satz alſo, daß die Welt nicht ewig ſey, kann keine demonſtrativiſche Gewißheit haben; denn er läßt ſeiner Natur nach keine Demonſtration zu. Was den erſten Erweis der Nichtewigkeit der Welt betrifft, ſo antwortet Thomas, daß er diejenigen nicht treffe, welche die Ewigkeit ihrer Dauer behaupten, ohne die Abhängigkeit derſelben von Gott als von ihrer wirkenden Urſache zu läugnen, ſondern bloß diejenigen, welcher außer der Ewigkeit ihrer Dauer auch die Ewigkeit ihres Weſens, und alſo eine völlige Unabhängigkeit derſelben von Gott, als der wirkenden Urſache derſelben behaupten. Eben dieſe Antwort giebt er auf den zweyten Beweis. Dieſer gilt nur wider diejenigen, welche keine wirkende Urſache der Welt zugeſtehen wollen, wenn ſie die Ewigkeit derſelben beweiſen. Dem dritten Beweiſe macht er den Vorwurf, daß

er bloß von den wirkenden verſtändigen Urſachen wahr ſey, welche erſt überlegen und nachdenken müſſen, was ſie thun und wirken wollen; nicht aber von dem unendlichen Verſtande, der keiner Ueberlegung bedarf, weil er allezeit weiß, was er thun kann und thun will. Den vierten Beweis erklärt er mit ſeinem Ariſtoteles für lächerlich, weil von einzelnen Veränderungen der Welt auf die Neuheit, oder auf die Nichtewigkeit der ganzen Welt geſchloſſen werde. Wer freylich die Ewigkeit der Welt behauptet, der muß auch immer neue Veränderungen und Abwechslungen der dazu gehörigen einzelnen Dinge annehmen. Aber eben dieſe wird er zu ſeiner Ewigkeit der Welt rechnen. Ohne zu unterſuchen, ob nicht die Vertheidiger des Anfanges der Welt wider dieſe Widerlegungen ihrer Gründe viele nicht ſo leicht beantwortliche Einwendungen hätten vorbringen können, um dem Satze, daß die Welt nicht ewig ſey, eine apodictiſche Gewißheit zu geben, glaube ich dennoch ſagen zu dürfen, daß Thomas ſich in die Schranken hätte wagen dürfen, wenn er auch von einem noch ſo ſcharfſinnigen Philoſophen aus unſern Zeiten zum Wettkampfe mit ihm aufgefodert worden wäre.

Ueber den Begriff vom Böſen erklärt Thomas ſeine Gedanken weitläuftiger und ausführlicher als Alexander, der dieſe Materie noch einmal im zweyten Theile ſeiner Summe abhandelt. Hier ſind die vornehmſten Sätze, die ſein Schüler davon behauptet. *)

Das Böſe iſt nichts vor ſich ſelbſt Beſtehendes, keine Natur, ſondern die Abweſenheit und der Mangel des Guten. Der Begriff gehört zum

*) *Thom.* qu. 48. 49. p. omn. artic.

Prädicamente der Qualität und der Relation. Ariſtoteles hatte daſſelbe freylich eine Natur genannt, aber im uneigentlichen Verſtande, nach dem auch wir verſchiednen Vorſtellungen, ob ſie gleich nur in unſerm Geiſte exiſtiren, eine Natur zuſchreiben. Das Gute und das Böſe ſind keine conſtitutiven Verſchiedenheiten, wodurch einzelne vor ſich ſelbſt beſtehende Dinge werden könnten. Das eine und das andre gehört zum Gebiete nicht der phyſikaliſchen Weſen, ſondern zur Moral. Auch folgt nicht, daß das Böſe ein vor ſich ſelbſt beſtehendes Ding, oder etwas, das eine Wirklichkeit und Realität habe, ſeyn müſſe, weil ihm Wirkungen zugeſchrieben werden; denn wenn daſſelbe als handelnd vorgeſtellt wird, ſo werden Kraft und Wirkung nur im uneigentlichen Verſtande gebraucht.

Die Exiſtenz ungleicher und verſchiedner Weſen gehöret zur Vollkommenheit der Welt. Sie würde unvollkommen ſeyn, wenn ihr Grade des Guten mangelten. Es müſſen alſo nicht allein Weſen exiſtiren, die unveränderlich gut ſind; ſondern auch ſolche, welche zwar gut ſind, aber doch verderbt und verſchlimmert werden können, und folglich zum Theil auch verſchlimmert werden. Alſo läßt ſich keine vollkommne Welt denken, worinnen gar kein Böſes ſeyn könnte oder ſeyn ſollte. Umſonſt wird dagegen eingewendet, daß wie das Weiße, nach des Ariſtoteles Topik, um ſo viel weißer iſt, je weniger es mit dem Schwarzen vermiſcht iſt, das Gute auch um ſo viel beſſer ſey, je weniger daſſelbe Böſes in ſich habe. Das iſt wahr; aber von der Welt im Ganzen, nicht von einem jeden einzelnen Theile der Welt. Wer daran zweifeln will, der zeige eine Welt, worinnen weniger Böſes iſt, oder ſeyn könnte, als in der Welt iſt, welche Gott erſchaffen hat.

Das moraliſche Böſe beſteht nicht in jeder Art der Abweſenheit und Entfernung des Guten; alſo nicht bloß in der Verneinung, ſondern in der Beraubung deſſelben; nicht darinnen, daß ein Menſch etwas Gutes nicht hat, das er nicht haben ſoll; ſondern darinnen, daß ihm etwas Gutes fehlt, das ihm nicht fehlen ſollte. Er iſt darum nicht böſe, daß er nicht die Geſchwindigkeit eines Hirſches, oder die Stärke eines Löwen hat; aber er iſt böſe, in ſo fern er nicht die Tugenden beſitzt, die er ſeiner Natur und Beſtimmung nach nöthig hat, deren er aber durch ſeine oder andrer Schuld beraubet iſt.

Das Böſe hat ſeine Exiſtenz in einem Subject, das gut iſt. Dasjenige Gute, deſſen Gegentheil es iſt, wird ganz dadurch verderbt, nicht aber das Subject, worinnen es befindlich iſt, noch auch ganz dasjenige Gute, wodurch ein Subject fähig zum Handeln iſt. Die Finſterniß nimmt das Licht ganz hinweg; aber die Finſterniß kann das Weſen der Luft nicht zernichten, noch auch der Luft die Fähigkeit, oder das Vermögen rauben, das Licht anzunehmen, deſſen ſie von der Finſterniß beraubet wird.

Alles Uebel iſt zweyerley; das Uebel der Verſchuldung und das Uebel der Strafe. Dieſes beſteht in der Entziehung der Form und Integrität eines Dinges, wenn es nicht alles erhält, was es empfangen könnte und empfangen würde, wofern es keine Verſchuldung auf ſich geladen hätte. Jenes hingegen beſteht in der Verweigerung oder Unterlaſſung der freyen Handlung, wozu es gleichwohl verpflichtet war.

Unter beyden Arten des Uebels kömmt der Begriff des Böſen dem Uebel der Verſchuldung

noch mehr zu, als dem Uebel der Strafe; denn dieſes iſt nur als eine Folge mit jenem verknüpft, um den Menſchen daſſelbe verhaßt und abſcheulich zu machen, und iſt ein Mittel zum Guten.

Das Gute iſt die Urſache des Böſen, weil es das Subject deſſelben iſt, jedoch keine formale Urſache; denn das Böſe hat keine Form, ſondern beſteht in der Beraubung der Form. Auch iſt es keine Endurſache deſſelben; denn das Böſe hat keinen Zweck. Es iſt bloß als eine materiale Urſache anzuſehen, weil es darinnen, als in einem Subjecte iſt, und der Form ähnlich, die in einer Materie exiſtiret.

Es giebt kein höchſtes Uebel, kein Urweſen alles Böſen, wie es ein höchſtes Gut und ein Principium alles Guten giebt. Denn es exiſtirt kein Weſen, das, ſeinem Weſen nach, böſe wäre. Das Böſe hat auch keine ihm eigne Subſiſtenz, ſondern ſubſiſtirt immer in einem Subjecte, das gut iſt. Dieſes Subject kann zwar verſchlimmert, aber es kann nicht ganz durch das Böſe zerſtört werden, weil das Böſe nie ein vor ſich ſubſiſtirendes Weſen ſeyn kann.

Alle dieſe Sätze findet man auch bey Alexandern, aber theils auf eine andre Weiſe zuſammengeſtellt; theils unter mehr als einer Rubrik; folglich beſteht der Unterſchied zwiſchen ihm und ſeinem Schüler mehr in der Ordnung, als in der Sache ſelbſt. Uebrigens wird jeder Forſcher und Freund der Wahrheit leicht bemerken, daß faſt alle dieſe Sätze über die Schöpfung und über die Geſchöpfe, alle Unterſuchungen und Erklärungen und Beſtimmung der dahin gehörigen Begriffe, alle Fragen, Beſtreitungen, Bejahungen und Beweiſe auf beyden Seiten tranſcendental und deswegen mehr philoſophiſch,

phiſch, als theologiſch ſind. Die Religion hat nicht die Abſicht, den Menſchen ſo weit zu führen. Sie begnügt ſich mit den klaren Begriffen, die jeder geſunde Menſchenverſtand von dem Schöpfer und vom Geſchöpfe, wie auch von der Unabhängigkeit des Schöpfers von der Creatur und von der Abhängigkeit der Creatur von ihrem Urheber erlangen kann, ohne ſich in ſo mannichfaltige und ſo ſchwere Unterſuchungen einzulaſſen. Indeß verhält ſichs mit den Folgen der meiſten Irrthümer ganz anders, als mit den Folgen mancher Wahrheit. Oft haben dieſe keinen Einfluß auf die Geſinnungen und auf das Herz der Menſchen, und daher verlieren diejenigen nichts, die nicht zur Erkenntniß derſelben gelangen, wenn ſie nur eben ſo unbekannt mit deren Irrthume bleiben. Aber beynahe läßt ſich, wenige Gebiete der menſchlichen Gedanken ausgenommen, kein Irrthum denken, der nicht gemisbraucht werden könnte, gute Geſinnungen zu verſchlimmern und das Herz zu verderben. Weil nun zur Entblößung ſolcher Irrthümer von dem Scheine der Wahrheit, den ſie oft anzunehmen wiſſen, oft Uebergänge in das dornigte Gefild der transſcendentalen Philoſophie nöthig ſind: So würde man es den ſcholaſtiſchen Theologen, die zugleich alle Philoſophen waren, oder Philoſophen ſeyn wollten, leicht verzeihen können, daß ſie in dieſer Abſicht zuweilen ſich aus dem Gebiete der Theologie in jene Regionen gewagt haben, wenn ſie nur ſonſt mehr darauf bedacht geweſen wären, die wohlthätigen Wahrheiten der Religion dem menſchlichen Herzen wichtig und angenehm zu machen.

Ueber

die Lehre der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrem zweyten Zeitalter von den Engeln.

Der Unterricht der Offenbarung von den übermenſchlichen geiſtlichen Weſen, welche ſie Engel nennt, iſt kurz und mehr beſtimmt, durch das, was ſie uns von denſelben bekannt macht, abergläubiſche Meinungen von der unſichtbaren Welt zu verhindern, oder denjenigen, welche Unwiſſenheit oder Betrug veranlaßt und ausgebreitet hatten, ihre Schädlichkeit zu nehmen; würdige Geſinnungen gegen Gott zu befördern, neue erfreuende Ausſichten für die Frommen und Tugendhaften zu öfnen, ungegründeten Beſorgniſſen, welche ſie mit einer beunruhigenden Aengſtlichkeit erfüllen und auf dem Wege der Tugend ermüden oder muthlos machen könnten, vorzubeugen, und auf dieſe Weiſe ihre innre Ruhe und Glückſeligkeit mehr zu ſichern und zu vermehren, als es ihre Abſicht iſt, eine den Zwecken des gegenwärtigen Lebens widerſtreitende und zeitverderbende Neubegierde zu befriedigen. Allein dieſe Neubegierde hat ſich durch dieſe offenbare Abſicht der Offenbarung in ihrem Unterrichte von den Engeln nicht wollen einſchränken laſſen. Die Gelehrten haben mehr davon wiſſen wollen, als ihnen eine höhere Unterweiſung davon bekannt gemacht hat, und wer die Schriften der chriſtlichen Lehrer, (von den jüdiſchen nichts zu ſagen,) nicht geleſen hat, der muß erſtau-

erſtaunen, wenn er ſieht, was bloß in der ſcholaſtiſchen Theologie darüber philoſophirt worden iſt, um dieſer Lehre einen weitern Umfang zu geben. Ihre Speculationen haben für die Religion keinen Nutzen; indeß kann eine hiſtoriſche Kenntniß derſelben lehren, welchen Scharfſinn und wie viel Witz und Imagination Gelehrte verſchwenden können, Lehrgebäude aufzuführen, die, wie ſehr ſie auch ins Auge fallen, dennoch, weil ſie keinen feſten Grund haben, mit der Zeit entweder ſelbſt einſtürzen, oder auch von andern wieder niedergeriſſen werden müſſen. Ein holländiſcher Gottesgelehrter, Ode, hat ein weitläuftiges korpulentes Werk über die Engel geſchrieben; allein wie viel ſtärker würde nicht die Korpulenz deſſelben geworden ſeyn, wenn er bloß einen Alexander von Hales darüber geleſen hätte! Zum Beweiſe davon will ich bloß die vornehmſten Reſultate ſeiner Unterſuchungen anführen; denn eine umſtändliche Betrachtung derſelben würde ein eignes Werk fodern; dieß aber würde, welchen Fleiß man auch darauf wenden wollte, dennoch nicht verdienen, geleſen zu werden. Hier ſind dieſe Reſultate in der Ordnung, worinnen ſie von ihm vorgetragen, und von ſeinen Schülern und Nachfolgern wiederholt, und mit ihren eignen Vorſtellungen vermehrt worden ſind.

Die Engel ſind nicht vor den Werken, die Gott innerhalb ſechs Tagen erſchaffen hat, ſondern mit denſelben hervorgebracht worden. Wenn in den ältern Lehrern der Kirche Stellen vorkommen, worinnen ihre Schöpfung über die Hervorbringung der übrigen Geſchöpfe hinausgeſetzt zu werden ſcheint: So müſſen ihre Ausſprüche nicht von einer Priorität ihres Daſeyns, ſondern von der Priorität der Würde und Vortrefflichkeit ihrer Natur vor andern Geſchöpfen verſtan-

den werden. — Thomas drückt dieſen Lehrſatz kürzer alſo aus: Die Engel ſind, weil ſie um der Vollkommenheit des Univerſi willen hervorgebracht ſind, nicht vor der Welt, ſondern mit der Welt zugleich erſchaffen worden.

Ob die Engel mit ihren natürlichen und weſentlichen Eigenſchaften und mit den Gaben der Gnade, wodurch ſie im Guten beharren, zu einer größern Vollkommenheit gelangen konnten, das iſt eine problematiſche Frage, über welche keine gewiſſe Entſcheidung gegeben werden kann.

Die Engel hängen zwar, nach dem ihnen eigenthümlichen Weſen, von keinem körperlichen Orte ab; dennoch aber ſind ſie, wegen der Verrichtungen, zu denen ſie beſtimmt ſind, und wegen einer gewiſſen nöthigen Uebereinſtimmung mit dem Univerſo, in einem körperlichen Orte erſchaffen worden. Dieſer iſt nach der Meinung frommer kirchlicher Scribenten der empyräiſche Himmel, der durch ſie bis zur völligen Anfüllung deſſelben bevölkert worden iſt, obgleich einige davon in der Folge gefallen ſind.

Daß Engel exiſtiren, davon unterrichtet uns die Offenbarung. Die philoſophiſchen Gründe für ihr Daſeyn können daſſelbe wahrſcheinlich machen, aber keine Gewißheit davon geben.

Engel ſind ihrer Natur nach, (im uneigentlichen Verſtande des Wortes) glänzende Lichter; vollkommen glänzend wurden ſie, als ſie durch ihre Befeſtigung im Guten die Form der Gnade erhielten, welche ſie Gott angenehm macht.

Die Engel ſind, die Philoſophen mögen behaupten, was ſie wollen, Subſtanzen, und zwar zuſammengeſetzte

te Subſtanzen; zuſammengeſetzt, zwar nicht aus Materie und Form; aber doch aus dem, woraus ſie ſind, und demjenigen, was ſie ſind; ein Lehrſatz, von welchem Thomas abzugehen wagte, obgleich Alexander keine andre als bloß idealiſche Zuſammenſetzung im Sinne hatte.

Die Engel werden, nach des Johannes Damaſcenus Meinung richtig, als unkörperliche verſtändige, immer durch ſich ſelbſt bewegliche Subſtanzen beſchrieben, erſchaffen, Gott zu dienen, und aus freyer göttlicher Gnade unſterblich; eine Beſchreibung, womit die Beſchreibung des Pſeudodionyſius Areopagita, nach der ſie mit lauter tropiſchen Ausdrücken, als ein Ebenbild Gottes, als eine Offenbarung des verborgnen Lichtes, als ein reiner unbefleckter Spiegel der Gottheit vorgeſtellt werden, durch eine richtige Auslegung leicht vereinigt werden kann.

Sie ſind, nach ihrer beſondern Art zu exiſtiren, und vor ſich zu beſtehn, Perſonen, die Einen Grund und Urſprung haben, die aber in ihren Beſchaffenheiten von einander unterſchieden ſind; unterſchieden von den göttlichen Perſonen dadurch, daß ſie nicht Ein und daſſelbe Weſen, gleich dieſen, mit einander gemein haben. Dieſer perſönliche Unterſchied gehöret zu den Eigenſchaften derſelben.

Engel und Seelen ſind phyſiſch von einander unterſchieden; denn dieſe ſind zu einer beſtändigen Vereinigung mit einem Körper beſtimmt, und jene nicht; logiſch von einander unterſchieden, weil die Engel zur Erkenntniß, die ſie haben, nicht wie die Seelen, durch Schlüſſe gelangen; metaphyſiſch, weil die Seele durch Bilder denkt, welches dieſe höhern Weſen nicht

thun,

thun, indem ſie alles anſchauend erkennen; theologiſch aber, weil dieſe fallen, aber nicht wieder aufſtehn, die Seelen aber ſich verſchlimmern und wieder gebeſſert werden können, welchen letzten Unterſchied doch Hales mit einiger Schüchternheit behauptet.

Die Engel ſind, wie aus ihren verſchiednen Verrichtungen erhellt, der Art nach von einander unterſchieden; auch in Anſehung der Weltkörper, mit denen ſie zu thun haben.

Indeß giebt es nicht ſo viele Arten von Engeln, als es einzelne Engel giebt; es iſt vielmehr wahrſcheinlich, daß zu Einer und derſelben Art Mehrere gehören.

Es war Gott anſtändig, zur Verherrlichung ſeiner Majeſtät und zur Ausrichtung ſeiner Befehle eine große Menge von Engeln zu erſchaffen.

Ihr Vermögen und ihr Weſen ſind nicht Ein und daſſelbe Ding, weil der Vorzug der höchſten und vollkommenſten Einfachheit Gott allein zukömmt.

Ihr Vermögen iſt nicht allezeit ſo thätig, ſo daß zwiſchen demſelben und deſſen Anwendung kein Unterſchied, und, ſo zu ſagen, kein Zwiſchenraum der Zeit ſtatt fände; Dieſer Zwiſchenraum iſt kleiner und unmerklicher, als bey andern Geſchöpfen.

Sie haben nicht bloß Ein Vermögen, ſondern beſitzen mehrere Arten des Vermögens, weil ſie zuſammengeſetzte Geſchöpfe ſind.

Sie ſind verſtändige, und keine empfindende Geſchöpfe, und haben ſie ein empfindendes Vermögen, ſo iſt daſſelbe doch von ihrem Verſtande nicht ſo unterſchieden, als das Empfindungsvermögen der menſchlichen Seelen von dem Verſtande derſelben iſt.

Auch

Auch ihr Verſtand hat ein zwiefaches Vermögen; das Vermögen ſelbſt zu wirken und Vorſtellungen hervorzubringen, und das Vermögen Vorſtellungen in ſich zu laſſen und anzunehmen, intellectum agentem et paſſibilem; nur daß in beyden Arten des Vermögens zwiſchen ihnen und vernünftigen Menſchen ein großer Unterſchied ſtatt findet. Auch haben ſie ſowohl einen ſpeculativiſchen, als praktiſchen Verſtand; nur daß ſie, um nicht zu fallen, keines engliſchen Schutzes bedürfen, und auch nicht durch ſinnliche Phantaſien im Gebrauche deſſelben gehindert werden können.

Die Engel haben eine zwiefache Erkenntniß, wie Auguſtin geſagt hat, eine matutine, und eine veſpertine; eine, die ſie des Morgens und des Tages, und eine, welche ſie des Abends haben. Dieſe Eintheilung, deren lateiniſche Kunſtworte ich beybehalte, weil, wenn ich ſie auch eine morgendliche und abendliche nennen wollte, ſie dadurch doch nicht verſtändlicher würde, hat Auguſtin zuerſt aufgebracht, und man hat ſie ihm zu Ehren, beybehalten. Sie gründet ſich auf eine myſtiſche Erklärung der ſechs moſaiſchen Schöpfungstage, nach welcher durch die ſechs Tage ſechs nach ihren Gegenſtänden verſchiedne Erkenntniſſe der Engel verſtanden werden ſollen. Jeder Tag bezeichnet eine beſondre Claſſe derſelben; der erſte Tag zum Exempel, ihre Kenntniß des Lichtes und aller leuchtenden Körper; der zweyte ihre Kenntniß der Erde, ihrer Veränderungen, und ihres gegenwärtigen Zuſtandes. Weil nun jeder Tag einen Morgen und einen Abend hat, ſo hat auch jede Art dieſer Erkenntniß ihren Morgen und ihren Abend. Was man am Morgen und am Tage ſieht, das ſieht man heller, als was man am Abend ſieht. Erkennt man die Gegenſtände ſeines Wiſſens in Gott,

oder in dem Worte, das heißt, in dem Sohne Gottes, ſo iſt dieſelbe heller und vollkommner; kennt man ſie aber aus ihnen ſelbſt, ſo erkennt man ſie nicht ſo deutlich und vollkommen. Jene Erkenntniß nun heißt die matutine, und dieſe haben nur die ſeligen Engel. Die andere heißt die veſpertine, und dieſe haben alle Engel mit einander gemein. Dieß iſt das Weſentlichſte von dem, was Alexander und Thomas über beyde Arten der Erkenntniß der Engel ſehr weitläuftig vortragen, womit jedoch nicht alle Scholaſtiker übereinkommen; denn wie mancherley Auslegungen können nicht dergleichen exegetiſche und myſtiſche Träume zulaſſen?

Die Engel erkennen Gott theils in ſeinem Weſen; theils aus ſeinen Werken; mittelbarer und unmittelbarer Weiſe, wiewohl nicht ohne Hülfe der Aſſimilation, oder durch Vorſtellungen, die demjenigen ähnlich ſind, was ſie von Gott erkennen.

Ein Engel erkennt den andern, durch die Aehnlichkeit, die einer mit dem andern hat; doch iſt ihm dieſe Erkenntniß nicht anerſchaffen, ſondern erworben; denn es iſt in jedem Engel, wie in jeder Seele, ein Vermögen, erkennbare Formen anzunehmen und mitzutheilen. Die Engel erkennen alſo einander aus ihren wechſelſeitigen Einwirkungen auf einander, und aus ihren Werken.

Sie erkennen die Dinge unter ihnen nicht aus den Wirkungen derſelben auf ſie, ſondern aus den Wirkungen, welche ſie in dieſen untern Dingen hervorbringen.

Sie haben über ihre Beharrlichkeit im Guten keine gewiſſe Erkenntniß gehabt, und nicht gewußt, ob ſie in ihrer Prüfung im Guten beſtehen oder ob ſie fallen würden. Nach dem Falle haben ſowohl die Guten, als die Böſen, die gewiſſeſte Erkenntniß davon. Sie wußten,

oder

oder konnten wiſſen, daß ſie fallen könnten; aber ſie wußten nicht, und konnten nicht wiſſen, daß einige fallen würden.

Einige haben das Geheimniß der Menſchwerdung vorhergewußt; andre nicht; aber beyde haben dieß Geheimniß erſt vollkommen erkannt, nachdem der Sohn Gottes wirklich Menſch geworden iſt.

Natürliche Dinge erkennen die Engel aus ſich ſelbſt, aus gewiſſen ihnen angebohrnen oder ihnen gleich im Anfange der Schöpfung mitgetheilten Aehnlichkeiten der Dinge mit denſelben, oder aus den ihnen anerſchaffenen Ideen derſelben.

Sie erkennen, was durch den freyen Willen der Menſchen geſchieht, nicht aus ſich, wie Gott, ſondern aus Anzeichen und Merkmalen, wodurch natürliche und freye Handlungen von einander unterſchieden werden können. Vorher erkennen können ſie von Natur dieſelben bloß muthmaßlich; mit völliger Gewißheit nicht, ſo wenig als das Zukünftige, was keine ihnen bekannte nothwendige Urſachen hat, ſondern allein von dem freyen Willen Gottes abhängt. Indeß können ſie nun, nachdem ſie das Zukünftige in Gott, oder in ſeinen ewigen Gründen und Geſetzen vorherſehn, mit völliger Gewißheit erkennen.

Die Engel erkennen, was ſie erkennen, weit ſchneller, als die Menſchen; denn ſie ſind dem Anſchauen Gottes weit näher, als dieſe.

Die Engel haben eine Sprache, worinnen ſie einander ihre Gedanken mittheilen können, aber keine ſinnliche, ſondern bloß eine intellectuelle, die keiner körperlichen Werkzeuge bedarf. *)

Gott

*) *Thom.* I. p. 107. qu. per 5. art. *Bonav.* in 2. diſt. 12, art. 2. *Scot.* in eod. 2. d. 9. qu. 2.

Gott redet mit den Engeln und mit den Menſchen durch Wirkungen auf ſie, vermittelſt deren ſie ſeines Willens kundig werden. Redet er durch Engel mit ihnen, ſo iſt beyder Sprache Eine und dieſelbe, nur daß Gott die unmittelbare und erſte Urſache derſelben iſt, die Engel aber die mittelbare und nächſte ſind. Gott redet aber nicht allezeit vermittelſt der Engel mit den Menſchen, ſondern auch durch ſich ſelbſt, und auf mancherley Art und Weiſe.

Reden, oder **offenbaren**, **ſehen**, oder **erkennen** ſind Handlungen der Engel, welche von einander unterſchieden ſind; natürliche Handlungen, welche in einer beſtimmten Ordnung auf einander folgen. Das **Erkennen** geht vorher; das **Offenbaren** folget. Die **höhern** Engel reden mit den **Niedrigern** durch ihre Einflüſſe auf ſie, vermittelſt deren ſie ihre Gedanken mittheilen; dieſe hingegen **tragen** ihnen die ihrigen nur **vor**, um ſie dadurch zu gewiſſen Handlungen anzuregen.

Auch die Sprache der Engel hat ihre Zeichen.*) Niemand kann mit andern reden, als durch ſichtbare oder hörbare Zeichen, durch Winke und Geberden, oder durch Worte, welche vom Gehöre vernommen werden. Die Engel reden durch **Winke** mit einander; es ſind aber nicht **ſinnliche** und **ſichtbare** Winke, ſondern **geiſtliche** Winke des Verſtandes, die von Worten nicht

*) Hier iſt ein Argument, womit dieſe Meinung beſtritten wurde, in der Sprache des Originals: Sit A ſpecies intelligibilis, quam debet notificare unus angelus alii. B ſit nutus, per quem dicis, ea notificari. Tunc objicitur: Angelus cognoſcit A per B ergo cognoſcit B eſſe ſignum: ergo jam cognoſcebat illud ſignum; aliter enim non cognoſceret, quod ſignum eſſet; ergo non primo cognovit.

nicht der Sache, ſondern der Beſchaffenheit nach verſchieden ſind, und darum Sprache genannt werden können. — So erklärte Alexander die Sprache der Engel, obgleich andre behaupteten, daß die Engel keiner ſolchen intellectuellen Winke nöthig hätten, um ſich einander verſtändlich zu machen.

Die Rede der Engel iſt theils eine Rede von Natur; theils eine Rede, die ſie durch die Gnade haben. Jene kann ein Engel, wenn er will, anhören, oder nicht; dieſe wirkt auf jeden, und jeder muß ſie hören, er mag ſie hören wollen, oder nicht.

Auch die Engel haben ein natürliches Gefühl des Guten, wodurch ſie dazu angereizt werden, und einen Willen, der zu ihrer Einrichtung und Natur gehört, ein Vermögen alſo, das Gute zu begehren und das Böſe zu verabſcheuen. Sie haben auch einen freyen Willen; denn ſie können Belohnungen und Strafen verdienen. Sie können wählen und verwerfen, was ihnen gefällt oder misfällt. In dieſer Wahl ſind ſie keinem Zwange unterworfen, und verſteht man unter der Freyheit, die Freyheit von der Sünde und dem Elend, ſo iſt dieſelbe bey ihnen in einem höhern Grade anzutreffen, als bey den Menſchen. *) **)

Die Veränderlichkeit im Guten und im Böſen iſt bey den Engeln und bey den Menſchen verſchieden. Jene können ſich wohl vom Guten abwenden; aber es findet bey ihnen keine Wiederkehr zum Guten Statt. Mit den Menſchen hingegen hat es, wegen des Körpers, welcher

*) *Thom.* I. p. qu. 59. p. 4. art. et qu. 79. artic. 12.

**) *Thom.* ib. *Bonav.* in 2. d. artic. 1. 2. 3. et d. 24. 25. per tot. *Scot.* in 2. d. 39.

welcher ſie beſchwert, eine andre Bewandniß; ihnen ſteht die Wiederkehr zum Guten offen.

Das Gut ſeyn können, und das Böſe werden können hat nicht einen und denſelben Grund, weder bey den Menſchen noch bey den Engeln. Der Grund, daß ſie gut ſind und gut bleiben können, iſt Gott. Daß ſie böſe werden, das rührt daher, daß ſie das Vermögen, gut zu bleiben, recht zu brauchen unterlaſſen; nicht alſo aus einem Mangel der Kraft zum Guten, ſondern aus dem Mangel des rechten Gebrauchs.

Die guten Engel ſind nicht in Einem und demſelben Augenblicke gut geweſen und im Guten beſtätigt worden, ſondern erſt waren ſie gut und dann wurden ſie im Guten beſtätiget. So fielen auch die Engel nicht in dem Momente, worinnen ſie geſchaffen wurden. In dieſem waren ſie gut; aber ſie blieben es nicht, denn alle Veränderungen endlicher Dinge ſind ſucceſſiv.

Iraſcibilität und Concupiſcibilität; (Worte, die was ihre Form betrifft, noch unter die angenehmſten der ſcholaſtiſchen Sprache gehören;) haben die Engel auch, wenn darunter theils das Verlangen nach dem Guten und Angenehmen, theils der Abſcheu am Böſen verſtanden wird. Man muß nur keine ſinnlichen Affecten und Leidenſchaften bey dieſen Worten denken.

Es giebt mancherley Objecte der natürlichen Liebe der Engel; Gott, ihre Mitengel, und alle übrigen Geſchöpfe Gottes; eine Liebe, die im Stande ihrer Unſchuld wohlgeordnet war, aber doch nicht in dem höchſten Grade der Ordnung, den ſie erſt im Stande der Beſtätigung erreichte. *)

Die

*) *Thom.* I. p. qu. 50. p. 5. art. *Bonav.* in 2. diſt. 3. art. 4. 5.

Die Engel lieben ſich mit der Liebe der Freundſchaft, mit der Liebe des Verlangens und mit der Liebe des Wohlgefallens; denn ſie ſind ſich ſelbſt gewogen; was ſie verlangen, verlangen ſie für ſich ſelbſt, und ſie gefallen ſich auch ſelbſt. In ſo fern lieben ſo viel heißt als einem um des Guten willen, das er hat, anhangen, ſo lieben die Engel auch bloß mit der Zuneigung, die ihnen natürlich und keine Wirkung und Gabe der Gnade iſt, Gott mehr als ſich ſelbſt. Was ihre Liebe gegen ihre Mitgeſchöpfe betrifft, ſo lieben ſie ihre Mitengel wie ſich ſelbſt, aber nicht ſo ſehr als ſich ſelbſt, wenn dieſelben auch höhere Gaben haben, als ſie. Unter ihren Mitengeln hingegen, richtet ſich ihre Liebe gegen ſie in ihrem Grade nach den größern oder geringern Vorzügen und Vollkommenheiten derſelben von einander. Sie lieben auch die Menſchen, ſowohl nach ihrer Seele, als nach ihrem Leibe, weil ſie die Möglichkeit ihrer künftigen Verherrlichung durch ihre Verähnlichung mit ihnen erkennen; allein doch nach ſich und nach andern Engeln, weil dieſe noch in ihrer Natur beſſer und vortrefflicher ſind, als die Seelen der Menſchen. *)

Mit der natürlichen Liebe lieben die Engel ſich nicht um Gottes willen; mit der Liebe aber, die eine Wirkung und Gabe iſt, die ihnen von der Gnade geſchenkt wird. Jene liebt ihn um des Guten willen, welches ſie von ihm erhält; dieſe hingegen hat keinen weitern Zweck, als Gott ſelbſt; ein Satz, der aus der myſtiſchen Theologie entlehnt, und eben ſo ſonderbar iſt, als der darauf folgende, daß die Engel im Stande der Verherrlichung gar keine natürliche Liebe mehr haben; daß dieſe viel-

*) *Thom.* I. p. q. 50. per 5. ar. *Bonavent.* in 2. d. 3. art. 4. 5.

mehr von der Liebe der Herrlichkeit ganz verſchlungen ſey. Doch ſo ſonderbar dieſer Satz iſt, ſo iſt der doch, der dieſe Materie ſchließt, noch ſonderbarer, daß die gefallnen Engel eine natürliche Liebe gegen Gott haben; zwar nicht wirklich, aber doch der Anlage, oder dem Habitus nach. Die Neigung dazu ſoll immer noch in ſeiner Natur ſeyn, aber durch die Sünde bloß ſo eingeſchläfert, ſopita, daß ſie nicht zur Wirkung und Aeußerung ihrer ſelbſt kommen kann. Ein Origenianer könnte dieſen Gedanken ſehr zum Beweiſe der endlichen Beſſerung aller gefallnen Geſchöpfe und ſelbſt der abtrünnigen Engel ausbilden.

Außer dieſer natürlichen und weſentlichen Liebe haben die Engel auch noch eine freye Liebe der Wahl, welche in ihrer Erkenntniß des Guten gegründet iſt. Mit dieſer Liebe lieben ſie Gott als den Schöpfer und Herrn aller Dinge, und den Geber und Vollender aller Gnade und Herrlichkeit. Mit dieſer Liebe lieben ſie ihn auch mehr als ſich ſelbſt, weil er das allerhöchſte, das allerbeſte und vollkommenſte Weſen iſt. Mit dieſer liebt jeder von ihnen auch ſich, ſeine Mitengel, und die Menſchen, wozu ihn Natur und Gnade, und die Erkenntniß neigen und reizen, die er von ihnen hat. *)

Die Engel ſind an einem beſtimmten Orte, ob ſie gleich Geiſter ſind; nicht um ſie zu erhalten; denn körperliche Dinge vermögen zur Erhaltung geiſtlicher Dinge nichts; ſondern um ſie zu enthalten, und den Kreis ihrer Wirkſamkeit einzuſchränken und zu begrenzen. Eben darum, weil jeder Engel ein beſtimmtes Maas von Kraft hat, kann er nicht an allen Orten ſeyn; auch

*) *Thom.* ibid. *Bonav.* ib. art. 5.

auch nicht an vielen auf einmal, als durch die Wirkungen von ihrer vorzüglichen Macht.

Weil die Engel nicht überall ſeyn können, welches ein ausſchließender Vorzug der Gottheit iſt, und deswegen einen beſtimmten Ort einnehmen: So müſſen ſie auch, wenn ſie ſich bewegen oder von Gott geſandt werden, ihren Ort verändern. Bewegen ſie ſich von einem Orte zum andern, ſo durchwandeln ſie den Raum, der zwiſchen dem einen und dem andern Orte iſt, ohne jedoch denſelben mit ſich ſelbſt ſo zu meſſen, wie ein Körper den Raum mißt, den er durchläuft, weil ſie keine Theile haben. Immer giebt es auch für ſie einen Punkt, wovon ihre Bewegung anfängt, und einen, worinnen ſie endet. Sollen aber Engel ſich auf eine unſrer Bewegung ähnliche Weiſe bewegen, ſo kann ſolches nicht anders als in angenommenen Körpern geſchehen. *)

Damit in dem Univerſo keine mögliche Subſtanz fehle, ſo muß man annehmen, daß die Engel Geiſter ſind, die keinen ihnen eigenthümlichen zu ihrem Weſen gehörigen Körper haben. Sie bedürfen für ſich ſelbſt keines; aber zuweilen haben ſie ihn für uns nöthig, weil ſie uns dienen ſollen. Dann können ſie einen Körper annehmen, oder ein körperliches Weſen mit ſich vereinigen, um uns erſcheinen und den Willen Gottes offenbaren zu können. Nehmen ſie einen Körper an, ſo nehmen ſie ihn aus der ätheriſchen Luft an, die reiner iſt, und leicht verdickt werden kann. Wird den böſen Engeln verſtattet, ſichtbar zu werden, ſo nehmen ſie den Körper, worinnen ſie ſichtbar werden wollen, aus der untern gröbern

 Luft.

*) *Thom.* ib. quaeſt. 52. p. 3. artic. *Bonav.* in 2. d. 2. artic. 4. Scot. ib.

Luft. Die Organiſation dieſer angenommenen Leiber aber iſt nicht ihr Werk, ſondern Gottes Wirkung. Die Geſtalten, worinnen der Höchſte ſelbſt vor dem Menſchen erſchien, wurde von den Engeln, oder auch von Gott ſelbſt zubereitet und gebildet. *)

Die Organen dieſer angenommenen Körper ſind, wie Alexander meint, mit keinen empfindenden Kräften begabt. Die Engel aßen, wenn ſie aßen, wirklich, aber nicht um eines Bedürfniſſes willen, ſondern zum Beweiſe ihrer Macht und ihrer Vertraulichkeit gegen die Menſchen. Die Bewegung ihrer angenommenen Körper geſchieht wegen der dieſen Weſen eignen vorzüglichen Kraft ſo ſchnell, als es die Natur derſelben geſtattet. In dieſen Körpern können ſie, wie in jeder dazu beſtimmten Materie ſprechen, ohne die ſonſt dazu erfoderlichen Werkzeuge der Sprache zu haben, weil ihre Macht ſo groß iſt, daß ſie in der Luft bloß durch die Anwendung dieſer größern Kraft hörbare und vernehmliche Laute und Worte hervorbringen können. **)

Weil die Engel ſich bewegen können, ſo können ſie auch geſandt werden; nicht allein von Gott, ſondern auch, wenn ers gebietet, von ihren Mitengeln. Auch die böſen Engel können von ihm geſandt werden, weil er ihren böſen Willen zum Guten wider ihren Willen lenken kann. Ob Gott unter den guten Engeln alle ohne Unterſchied, oder nur die niedrigern ſende, läßt ſich nicht entſcheiden. Die Abſicht, um welcher willen ſie geſandt werden, iſt theils die Ausführung der Befehle Gottes, theils

*) *Thom.* I. p. qu. 53. per 3. art. *Bonav.* in 2. d. 37. ar. 5. Scot. in 2. d. 2. q. 9.

**) Thom. p. I. qu. 51. Bonav. in 2. d. 8. artic. 3. Scot. ibid.

theils ſowohl die Glückſeligkeit der Menſchen, als auch ihr eigner Vortheil und Nutzen. Ihre Geſchäfte ſind mannichfaltig, und ſie ſind alle dazu geſchickt, ob es gleich glaublich iſt, daß einige dieſen, andre hingegen andern aufgetragen werden. *)

Weil einige Engel mehr Vorzüge haben, als andre, ſo kömmt einigen, wie Alexander ſich ausdrückt, eine Präſidenz vor andern zu; aber dieſe iſt an ſich kein Vorzug der Herrſchaft über einander, wenn gleich einigen aus freyer Gnade auch dieſer von Gott ertheilt werden kann. Unter den böſen Engeln herrſchet zwar der Verführer über die andern; aber nicht länger, als bis zum Tage des allgemeinen Gerichts. **)

Da die Engel einander in ihrer Erkenntniß nicht vollkommen gleich ſind, ſo kann einer, jedoch mittelbarer Weiſe auch von Natur, dem andern etwas offenbaren, was demſelben unbekannt iſt; es geſchehe nun durch Winke, oder durch eine andre Art der Mittheilung der Ideen, die er hat. ***)

Die guten Engel haben das Vermögen, ſowohl auf die Empfindung der Menſchen durch Geſichte als auch auf ihren Verſtand zu wirken; nicht wider den Lauf der Natur, ſondern durch den Gebrauch derſelben, und alle Vorſtellungen, welche ſie dadurch in den Seelen der Menſchen erregen, ſind der Wahrheit gemäß und dieſe

*) *Thom.* p. 1. q. 112. per 4. ar. *Bonav.* in 2. d. 10. art. 1. 2. *Scot.* ib.

**) *Thom.* p. 1. qu. 10. per 8. art. et qu. 109. p. 3. artic. *Bonav.* in 2. d. 9. *Scot.* ib.

***) *Thom.* ut ſup. et qu. 109. p. 4. art. *Bonav.* in 2. d. 10. *Scot.* ib.

können nicht dadurch getäuſcht werden. Auch kann der menſchliche Verſtand, in dem ſie dieſe oder jene Gedanken erwecken, dieſelben annehmen, oder nicht annehmen, damit die menſchliche Freyheit ungekränkt bleibe. Auf gleiche Weiſe können ſie auch auf den Willen der Menſchen wirken, und mancherley mit den von ihnen darinnen erweckten Gedanken übereinſtimmende Neigungen und Bewegungen des Gemüthes veranlaſſen und hervorbringen. *)

Die Engel ſind zur Aufſicht über die Menſchen und die Bewahrung derſelben beſtimmt. Sie ſind Beſchützer ihrer Seelen und auch ihrer Leiber. Dazu beſtimmet ſie ihre Natur und auch die Gnade, die ihnen Gott mittheilt. Keiner von ihnen bedarf, weil ſie alle im Guten beſtätigt ſind, des Schutzes eines andern. Doch hatte Adam ihres Schutzes ſelbſt im Stande der Unſchuld nöthig. Chriſto dienten ſie nur; aber ſie beſchützten ihn nicht. Alle Menſchen genießen ihrer Hülfe und Hut; vornehmlich die Kinder; ſelbſt noch vor ihrer Geburt. Sogar der Antichriſt iſt nicht von dem Schutze der Engel ausgeſchloſſen, damit er nicht ſo oft falle, als er ohne denſelben fallen würde, und auch von ſeinem Falle wieder aufſtehen könne. Die Engel entziehn denen, welche ſündigen, ihren Schutz nicht, ſondern ſorgen allezeit für das Beſte derſelben, wenn ſie auch nicht alle Verſündigungen derſelben durch ihre Wachſamkeit und Aufſicht verhindern können. Sie freuen ſich immer über das Heil der Menſchen; es ſey nun, daß ſie die künftige Verwerfung einiger Menſchen nicht vorher wiſſen, oder wenn ſie die Kenntniß derſelben der Gnade der Offenba-

*) *Thom.* I. p. q. 110. p. 4. art. *Bonav.* et *Scot.* l. c. ſed brevius.

Offenbarung zu danken haben, in der Hofnung, daß ſie eine gröſsre Verdammniß derſelben verhindern werden. Die guten Engel ſtreiten nie wider einander, aber wohl wider die Böſen, um ſie an der Erweckung ſündlicher Gedanken und Neigungen in den Seelen der Menſchen zu hindern. *)

Wie nun Engel auf die Natur der Seelen wirken können; ſo können ſie auch auf die Natur der körperlichen Werke nach dem Maaße ihrer Kräfte, und auf eine den göttlichen Geſetzen und Abſichten derſelben gemäße Weiſe wirken. Dieſer Einfluß ihrer Kraft auf körperliche Dinge äußert ſich beſonders in den Wundern und außerordentichen Veränderungen, die durch ihren Dienſt geſchehen. **)

Ein Wunder iſt, nach Auguſtins Beſchreibung, ein großer und ungewöhnlicher Erfolg, welcher die Hofnung und zugleich das Vermögen deſſen, der dadurch in Verwunderung geſetzt wird, überſteigt, und von dem gewöhnlichen Laufe der Natur abweicht. Deswegen kann weder die Schöpfung der Welt, wie groß auch dieſes Werk iſt, noch die Regierung derſelben unter die Wunder gerechnet werden, weil dieſe Werke nicht von einem beſondern Laufe der Natur abweichen. Auch können weder die Menſchwerdung des Sohnes Gottes, worüber doch Thomas nicht ganz Alexanders Meinung iſt, noch die Schöpfung der Stammutter des menſchlichen

*) *Thom.* I. p. q. 113. p. 8. art. *Bonavent.* in 2. d. 11. per tot. *Scot.* ibid. qu. unic.

**) Thom. I. p. qu. 105. p. 8. art. et qu. 110. p. 4. a. 118. p. 6. art. *Bonav.* 2. d. 18. art. 1. 3. diſt. 130. qu. 4. et in 2. d. 7. par. 2. artic. 2. qu. 2. et in 4. d. 7. qu. 3. *Scot.* in Prolog. q. 2.

Geſchlechtes, noch die Heiligung oder Rechtfertigung des Sünders in dem etymologiſchen Sinne dieſes Wortes, noch die Auferweckung der Todten, noch Monſtra Wunder heißen, weil dadurch der gewöhnliche Lauf der Natur nicht aufgehoben wird, obgleich alle dieſe Ereigniſſe wunderbar und bewundernswürdig heißen können. Zwar ſind Wunder Beweiſe der göttlichen Macht, Weisheit und Güte; aber die Abſicht derſelben iſt nicht die Offenbarung dieſer Eigenſchaften, ſondern ſie geſchehen, um die Menſchen zum Glauben vorzubereiten. Die Kraft, Wunder zu thun, hat Gott allein, ob er gleich den Dienſt der Engel dabey brauchen kann und braucht.

Es giebt nach den verſchiednen Beſchaffenheiten der Dinge, die durch Wunder auf eine von dem gewöhnlichen Laufe der Natur abweichende Weiſe verändert werde, verſchiedne Arten von Wundern. Jene Beſchaffenheiten ſind entweder cauſale, oder ſeminale. Bey dieſen iſt der Grund nicht allein in ihrem bloß leidenden Vermögen, ſondern auch in einer entfernten Fähigkeit und Anlage dazu. Der Effect des Wunders könnte nach und nach auch durch die Natur der dadurch veränderten Sache zu Stande kommen. Dieſes beſteht alſo hier darinnen, daß augenblicklich und auf einmal geſchieht, was vermöge ſeiner entfernten Fähigkeit dazu nach und nach entſtehen könnte. Bey jenen iſt bloß das Vermögen da, die Veränderung anzunehmen, ohne einige entfernte Fähigkeit dazu; es iſt bey ihnen nur, wie die Scholaſtiker in ihrem Latein ſagen, nicht *ratio ſeminalis*, ſondern bloß ratio cauſalis vorhanden. Die Wunder, die an dieſen Dingen geſchehen, machen die Wunder der erſten Gattung aus; die Wunder, welche eine entfernte Fähigkeit zu ihren Wirkungen vorfinden, ſind Wunder der zweyten Gattung. Effecte aber, zu denen

denen nicht allein eine entfernte Anlage, ſondern auch eine nahe Fähigkeit in den Dingen vorhanden ſind, gehören zu den natürlichen Wirkungen, weil dazu die Natur derſelben allein zureichend iſt. So philoſophirte Albertus Magnus; ſo Alexander mit ſeinen Schülern und Nachfolgern. Die Exempel, womit ſie dieſe verſchiednen Gattungen von Wundern erläuterten, ſind gemeiniglich Beweiſe von ihrer großen Unkunde der Natur der Dinge. So rechnete man zu den Wundern der zweyten Gattung die Verwandlung der Stäbe Moſis in Schlangen. Man bildete ſich ein, in den Stäben wäre eine natürliche, obgleich entfernte Fähigkeit zur Verwandlung in Schlangen, weil man glaubte, daß Schlangen und andre Gewürme aus der Fäulniß entſtünden, obgleich nur nach und nach.

Eigentliche Wunder können, eigentlich zu reden, weder die guten, noch die böſen Engel, noch die Menſchen thun. Indeß kann man von den guten Engeln, wie von den Menſchen ſagen, daß ſie Wunder thun, in ſo fern ſie Gottes Werkzeuge dabey ſind, oder in ſo fern Wunder auf ihr Gebet geſchehen. Die böſen Engel können Wirkungen hervo bringen, die von dem gewöhnlichen Laufe der Natur abweichen, und alſo in Abſicht auf unſer Urtheil wirkliche Wunder heißen können, die aber doch ihre natürlichen uns nicht bekannten Kräfte nicht überſteigen, wie die Wunder der ägyptiſchen Weiſen waren, die ſie auch nicht ohne beſondre göttliche Zulaſſung thun können. Um ſie von wahren und göttlichen Wundern zu unterſcheiden, muß die Abſicht derſelben in Betrachtung gezogen werden. Dieſe geſchehen nur, um die Menſchen zu betrügen; jene in der Abſicht, die Wahrheit zu beſtätigen und die Menſchen zum Glauben an dieſelbe zu bewegen.

Nachdem Alexander die Lehre ſeiner Zeit von den Engeln überhaupt, und beſonders von den guten Engeln abgehandelt hat, kömmt er auf die Schöpfung der körperlichen Creaturen, auf die moſaiſche Nachricht von den ſechs Tagen der Schöpfung, von denen an denſelben durch Gott hervorgebrachten Werken, auf die Schöpfung der erſten Menſchen, auf die Beſchreibung ihrer Natur und ihres urſprünglichen Zuſtandes, auf die Gnade, die ihnen im Stande der Unſchuld geſchenkt worden war, und geht davon zu einer allgemeinen Betrachtung des Böſen und deſſen verſchiednen Arten über, worauf er ſich zu den Meinungen wendet, welche in der Kirche von dem Ungehorſame einiger Engel gegen Gott und deren Folgen behauptet zu werden pflegten. Damit man nun alles mit Einem Blicke überſehen möge, was von allen Engeln im zweyten Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie gelehrt worden iſt, ſo will ich itzt aus ſeinem Gleiſe weichen, alles übrige übergehen und die gemeinen Lehren derſelben von den böſen Engeln erzählen, dabey aber wieder vornehmlich mich an ſeine Summe halten, woraus Thomas und die übrigen Scholaſtiker geſchöpft haben.

Es ſind alſo einige Engel nicht ſo gut geblieben, als ſie von Gott erſchaffen worden ſind. Viele wurden von Gott abtrünnig, unter denen, nach Alexanders Meinung, als der gewöhnlichen Meinung der Kirche, Lucifer der erſte Sünder und Verführer der übrigen gefallenen Engel war. *) Nach den meiſten alten Lehrern, denen er beypflichtet, war er der Oberſte unter allen Engeln, und ſeine erſte Sünde war Stolz, und die Wurzel derſelben der Geiz; denn er wollte mehr haben, als er haben und beſitzen konnte. Die Begierde, Gott gleich zu ſeyn, und ihm gleich geſchätzt und verehrt zu werden,

*) *Thom.* I. p. qu. 63.

werden, verleitete ihn zum Ungehorſame. Seine Sünde kann weder geheilt noch erlaſſen werden; denn er befindet ſich in einem Zuſtande, worinnen er weder der Beſſerung noch der Erlaſſung ſeiner Verſündigung fähig iſt. Seine Verſündigung war keine Verſündigung bloß gegen eine oder die andre Perſon der Gottheit, ſondern eine Sünde gegen alle drey Perſonen, als den ewigen und höchſten Gott. Alle Sünden des Satans ſind Sünden der Bosheit und keine Erlaßſünden. Sie ſind von mancherley Art, aber doch alle Wirkungen ſeiner erſten Empörung gegen ſeinen Schöpfer. Seine Sünde iſt endlich die Urſache aller Sünden, nicht nothwendiger Weiſe, ſondern weil ſie der erſte Anlaß zu allen Sünden geweſen iſt. Darum heißt der Satan mit Recht das Haupt aller Sünder; denn er war der erſte, und noch reizt er durch ſeine böſen Eingebungen die Böſen zur Sünde; wie das Haupt einen Einfluß auf alle ſeine Glieder hat. Mit dieſen iſt er zwar nicht Eine natürliche, aber doch Eine moraliſche Perſon. Er iſt zugleich das Haupt der böſen Engel, weil ſie ihm in der Sünde nachfolgen. Er iſt das Haupt aller Sünder, weil niemand mehr und ſtrafbarer ſündigt, als er, aber nicht deswegen, daß alle Sünden von ſeiner Eingebung herrührten, oder daß er alle Arten von Sünden begienge, die er, ſeiner Natur wegen, nicht alle begehen kann. Was die Böſen mit dem Satan, als mit ihrem Haupte, vereiniget, iſt jede Todſünde und die ſündliche Eigenliebe. Aus Chriſti Gliedern können Glieder des Teufels werden, wenn ſie muthwillig ſündigen; ſie können nicht ſogleich Glieder Chriſti und des Satans ſeyn, aber wohl der äußerlichen Verbindung nach, Glieder des Teufels und Mitglieder der Kirche.

Moſes meldet in ſeiner Geſchichte der Schöpfung nicht, worinnen die erſte Sünde des Satans beſtanden

hat, entweder weil Gott nicht beſchloſſen hatte, die gefallnen Engel zu erlöſen, oder weil er die Menſchen durch die Größe ſeiner Beſtrafung von der Sünde abſchrecken will. Daß der Teufel mit der Sünde des Hochmuthes ſich zugleich der Sünde des Neides ſchuldig gemacht habe, läßt ſich nicht erweiſen. Daß aber dieſe Sünde bald aus jener entſprungen ſey, iſt unſtreitig. Ob der Satan gleich nach ſeiner Schöpfung gefallen, oder ob zwiſchen ſeinem erſten Daſeyn und zwiſchen ſeinem Falle eine Zwiſchenzeit angenommen werden müſſe, will Alexander nicht entſcheiden, ſondern erklärt die Fragen für ein theologiſches Problem, für deſſen bejahende oder verneinende Entſcheidung ſich mancherley Gründe anführen ließen.

Was die Verſündigung der geringern Engel betrifft, ſo behauptet er, daß ſie eben die Sünde begangen haben, welcher ihr Verführer ſich ſchuldig gemacht hat. Sie ſündigten aber zugleich durch ihre Einwilligung in Lucifers Empörung gegen Gott und deren Nachahmung. Auch hielt es Hales für glaublich, daß aus allen verſchiednen Ordnungen der Engel einige gefallen wären, weil aus allen Claſſen und Ordnungen der gefallnen Menſchen einige in die Stellen aufgenommen werden, aus denen ſie verſtoßen wurden. Der Gefallnen ſind weniger, als der Stehenden. Ob jene aber mit dem Lucifer zugleich, oder eine Zeit nachher geſündigt haben, darüber ſind die Meinungen getheilt. Obgleich Lucifers Sünde größer war, als die ihrige: So iſt doch ihr Fall nicht weniger unheilbar, als der Seinige, weil er demſelben ähnlich war. Daß ſie fielen, kam daher, daß ſie eben ſo wenig, als er, im Guten beharren wollten. *)

Die

*) *Thom.* I. p. qu. 63. *Bonav.* 2. d. diſt. 5. *Scot.* ibid. diſt. 6. p. tot.

Die Macht, zu verſuchen, welche die böſen Engel haben, iſt in ſo weit gebunden, daß ſie den Menſchen nicht ſo ſehr zum Böſen reizen dürfen oder können, als ſie wollen. Von Chriſti Erſcheinung an ward dieſelbe noch mehr eingeſchränkt, als ſie es vor ſeiner Menſchwerdung war. Der Satan kann in dieſem Leben, wo kein vollkommner Sieg über ihn zu erwarten iſt, niemals ſo ſehr überwunden werden, daß er keine neuen Verſuchungen und Angriffe wagen ſollte; doch wird ers ſelten wagen, eine und dieſelbe Art der Verſuchung zu wiederholen. Seine Macht iſt ſtets ſo eingeſchränkt, daß wer über ihn ſiegen will, über ihn ſiegen kann, wenn er auch von ihm verſucht wird. *)

Wunder können die böſen Engel nicht thun, ungeachtet ſie Vermögen genug beſitzen, viel zu thun, was ſeltſam und wunderbar iſt. Sie können auch auf Körper wirken; den Böſen zur Strafe, den Frommen hingegen zu keinem wahren Nachtheile. Ihre Gewalt über körperliche Weſen geht nicht ſo weit, daß ſie die Körper der Menſchen in andre Körper, in Leiber von Wölfen oder Vögeln verwandeln könnten. Wenn dergleichen etwas zu geſchehen ſcheint, ſo iſts Erſcheinung und Täuſchung. Auch haben ſie keine gleiche Gewalt über die guten und böſen Menſchen; dieſe können ſie verderben; jene aber nur in den Stand der Prüfung bringen. Sie können zwar alle ſichtbare Dinge, ohne Beeinträchtigung des ordentlichen Laufes der Natur misbrauchen, die Menſchen zu böſen Lüſten zu reizen; aber doch nicht weiter, als es ihnen Gott zuläßt. Ihre Macht wird auch durch die guten Engel oft an ihrer ſchädlichen Wirkſamkeit gehindert, weil die guten Engel mächtiger ſind, als die böſen; aber auch Menſchen können, wenn Gott will, dieſelben binden und einſchränken.

Die

*) *Thom.* I. p. qu. 64. *Bonav.* in 2. diſt. artic. 2.

Die böſen Engel ſind des Anſchauens Gottes verluſtig; es fehlet ihnen eine lebendigmachende und beſeligende Erkenntniß deſſelben; aber ſie erkennen ihn aus ſeinen Werken und aus den Wirkungen ſeiner Gerechtigkeit. Aus gleichen Erfahrungen haben ſie das Geheimniß der Erlöſung der Menſchen von dem Sohne Gottes kennen gelernt. Sie kennen ihre eigne Natur; aber die Erkenntniß des Guten, welche durch Sünde vermindert werden kann, iſt bey ihnen verdunkelt. Sie wiſſen, was Tugend iſt, aus dem Verluſte derſelben, nicht aus der Ausübung, wozu ſie alles Vermögens beraubt ſind. Sie können ſonſt als Weſen von einem natürlich großen Verſtande, die Kenntniß vieler Dinge aus der Erfahrung erlangen.

Auch die Teufel haben, zu ihrer Beſtrafung, einen Wurm, der ſie nagt, oder ein böſes Gewiſſen, ob ſie gleich ſich ihrer Verbrechen und Sünden auf eine andre Art bewußt ſind, als die Menſchen; der Inhärenz nach iſt dieß Gefühl ihrer Schuld. Es warten aber noch andre eben ſo harte äußerliche Strafen auf ſie. Sie freuen ſich wohl des Böſen und des Schadens, den ſie den Menſchen zufügen; aber dieſe Freude iſt eine Freude voll Bitterkeit, und bereitet ihnen deſto empfindlichere Strafen. Schon itzt elend durch den Verluſt des Guten, das ſie hatten, zittern ſie vor denen Strafen, die ſie einſt leiden ſollen. Ihr Aufenthalt in der finſtern Luft iſt auch eine Strafe, weil die Finſterniß ein unnatürlicher Aufenthalt für ſie iſt. Gott hat ſie bis zum Tage des Gerichts dahin verſtoßen.

Alexander kömmt nun auf die in der Kirche angenommenen Meinungen von den Verſuchungen Satans und der böſen Engel zur Sünde, worüber er ſich in viele und weitläuftige Unterſuchungen einläßt. Er erörtert

tert die verſchiednen Begriffe, welche mit dem Worte Verſuchung verknüpft werden, wenn von Gott geſagt wird, daß er die Menſchen verſuche; wenn dem Satan, wenn Menſchen, wenn dem Fleiſche Verſuchungen zugeſchrieben werden; wenn es von Chriſto heißt, daß er verſucht worden ſey. Unter den Verſuchungen, welche den böſen Engeln zugeſchrieben werden, verſtehet er ſeine Verführungen und Reizungen der Menſchen zur Sünde. Er beantwortet die Fragen, ob dieſe in dieſem Sinne auch im Schlafe verſucht werden; ob der Satan bloß die, ſo in der Welt leben, oder auch diejenigen anficht, welche der Welt entſagt haben; ob er alle, die ſchwächern und die ſtärkern, diejenigen, welche ſeinen Reizungen zur Sünde widerſtehen, und nicht widerſtehen, die Gläubigen und die Ungläubigen, diejenigen, die in der Kirche, und die, die außer der Kirche leben, auf einerley Art und Weiſe, mehr oder weniger verſuche; wie er ſie äuſſerlich und innerlich verſucht; wie er die Sinne und die Einbildungen der Menſchen misbraucht, um ſie zur Sünde zu reizen, wie er, um die Menſchen zu verführen, auf ihren Verſtand wirkt; ob alle böſe Gedanken, die in den Menſchen entſtehen, vom Satan veranlaßt werden; ob er immer die Menſchen zur Sünde reizt; ob ſeine Begierde, ſie zu verſuchen, beſtändig zunimmt; welche Mittel man brauchen muß, ſeinen Verſuchungen zu widerſtehen. Man kann ſich leicht vorſtellen, daß in die Unterſuchungen ſo vieler Fragen vielerley Gedanken eingeflochten werden, die, wenn man auch das Daſeyn verderbter höherer Geiſter und ihrer theils phyſikaliſchen, theils moraliſchen Einflüſſe und Wirkungen nicht beſtreitet, mehr Träume, als auch bloß wahrſcheinliche Vorſtellungen ſind. Aber es ſind doch, wenn man unpartheyiſch urtheilt, unſchuldige Träume, welche den praktiſchen Aberglauben nicht geradezu, ſondern bloß durch eine falſche Anwen-

dung unterhalten und befördern konnten; von den unnöthigen Beſorgniſſen, die ſie zu veranlaſſen fähig waren, will ich nichts ſagen. Immer behauptet Hales, daß die Menſchen unter allen ſataniſchen Reizungen zu unmoraliſchen Geſinnungen und Handlungen freye Weſen bleiben, die denſelben widerſtehen können; daß es ihre Schuld iſt, wenn ſie dieſen Verführungen und Reizungen nachgeben; daß ſie über die göttliche Zulaſſung derſelben ſo wenig klagen können, als über die Zulaſſung andrer Arten von Anreizungen zum Böſen, an deren Daſeyn nicht gezweifelt werden kann; daß die Abſicht dieſer Zulaſſung auf ihre größre Frömmigkeit und Tugend abzielen; daß ſie durch Demuth, Gebet und Wachſamkeit allen ſataniſchen Reizungen der Sünde widerſtehen können. Uebrigens ſind alle dieſe Gedanken nicht ſeine Erfindungen, ſondern Einfälle älterer Lehrer der Kirche, die ich eben deswegen übergehe, wie dasjenige, was er auf die Frage antwortet, ob die Teufel, wie die guten Engel, durch den Schutz, den ſie den Frommen leiſten, bis ans Ende der Welt ſich neue Belohnungen verdienen, mereri, auch immer noch durch ihre böſen Handlungen und beſonders durch ihre Verſuchungen derſelben zur Sünde ſich neue Strafen zuziehen können, demereri.

Nicht merkwürdiger iſt dasjenige, was Alexander mit ſeinen Schülern und Nachfolgern über die Verführung der erſten Menſchen zum Ungehorſame gegen Gott ſagt. Dieſe Verführung derſelben war nicht ſeine erſte Sünde; er hatte ſchon der Uebertretung des Stolzes im Himmel ſich ſchuldig gemacht. Sie war in Abſicht auf den bewegenden Grund, welchen der Teufel brauchte, die erſten Menſchen zum Ungehorſame zu reizen, nur Eine; ob ſie gleich auf die Handlungen ſelbſt, wozu er ſie zu verführen ſuchte, aus mehrern Verführungen beſtand,

unter

unter denen das ungebührliche Verlangen nach der Gleichheit mit Gott die erſte und vornehmſte war. Die Verſuchung fieng von ſeiner Wirkung auf die Sinnlichkeit unſrer Stammältern an, obgleich das Object der Verführung etwas bloß Geiſtliches oder Intellectuelles war. Das Werkzeug der Verführung war eine Schlange; der Grund davon ſollte ſeyn, daß die Beſchaffenheiten der Schlange, zum Exempel ihre Glattheit und Schlüpfrigkeit, und das jungfräuliche täuſchende Anſehn ihres Geſichtes, ſich vor andern Thieren dazu ſchickten, myſtiſche Bezeichnungen von dem Verführeriſchen, was die Sünde hat, abzugeben, und dadurch Abſcheu gegen dieſelbe bey den gefallnen Menſchen zu erwecken. Die vernehmlichen Worte, welche die Schlange ſprach, wurden nicht von ihr, ſondern vom Satan hervorgebracht, der durch ſeine vorzügliche Macht ſolche vernehmliche und verſtändliche Laute in der Luft hervorbringen konnte. Alſo ſprach nicht eigentlich die Schlange, ſondern ſie ſchien nur zu ſprechen. Der Satan wagte ſich mit ſeiner Verſuchung an das erſte Weib, weil es, nach Auguſtins Meinung, der geringere Theil des menſchlichen Geſchlechtes war, und, wie Adam die höhern Kräfte des Menſchen abbildet, das Weib hingegen die untern Kräfte der Seele: So verſucht auch der Satan die Menſchen noch, indem er ſie nicht durch die Vernunft zu einer unordentlichen Sinnlichkeit, ſondern die Vernunft durch dieſe, als den ſchwächern Theil unſrer Natur zur Sünde zu verleiten pfleget. Was die Abſicht der göttlichen Zulaſſung dieſer Verſuchung betrifft, ſo war der göttliche Zweck derſelben die Uebung der Tugend der Menſchen, die dadurch Gelegenheit erhielten, wenn ſie derſelben widerſtanden, ſich die herrlichſten Belohnungen zu verdienen. *)

*) *Thom.* 2. qu. 165. *Bonav.* in 2. diſt. 21. Art. qu. 1.

Was Albertus Magnus, Thomas und die übrigen Scholaſtiker dieſes Zeitalters mehr haben, als Alexander Hales, betrifft bloß die Hierarchie der Engel nach den verſchiednen Claſſen, worein ſie vertheilt, und die Namen, die denſelben in der Schrift beygelegt wurden. Sie ſagen nichts darüber, als was der Pſeudodionyſius Areopagita in ſeinen Schriften darüber geſagt hatte. Die Meinungen von den verſchiednen Cláſſen und Ordnungen der Engel ſchienen in dem Briefe an die Coloſſer einigen Grund zu haben, weil darinnen von dem Sohne Gottes behauptet wird, daß die Thronen, die Gewalten, die Mächte im Himmel durch ihn erſchaffen worden wären. Allein was wäre ſchon längſt aus allen dieſen exegetiſchen Träumen, die zum Theil jüdiſcher Abkunft ſind, geworden, wenn die Bedeutungen theils jener Namen, theils der Worte Himmel und himmliſch in den Schriften des neuen Bundes genauer und ſprachmäßiger unterſucht worden wären?

Man wird vielleicht ſich wundern, daß die Scholaſtiker ſo viel über die Engel zu ſagen wußten. Erfinder waren ſie nicht; das Meiſte, was ſie darüber vortrugen, war aus ältern Lehrern geſammelt und zuſammengetragen, und wurde nur nach verſchiednen Methoden zuſammengeordnet, um ein Ganzes auszumachen. Das Meiſte iſt theologiſche Spreu, worunter man wenig gute Körner findet. Man kann ſogar viele Lehren davon bezweifeln, die aus den Schriften der prophetiſchen und chriſtlichen Offenbarung entlehnt ſind, oder darinnen gegründet zu ſeyn ſcheinen; denn es iſt nicht ſo leicht erwieſen, daß alle Stellen, worinnen der Engel gedacht wird, auch wirklich von den höhern unſichtbaren Geiſtern handeln, welche man Engel nennt. Aber die Spreu, womit ſich die Scholaſtiker ſo viel zu thun machten, iſt doch eine

unſchäd-

unſchädliche Spreu; ſie konnte bloß durch den Misbrauch nachtheilig werden. Vieles hielten die Scholaſtiker ſelbſt für problematiſch, worüber ſie jeden denken ließen, was er wollte. Man kann ſie nicht beſchuldigen, daß ſie dieſen Meinungen mehr Werth und Gewicht beylegten, als ſie haben. Ein großer Theil von den Erweiterungen dieſer Lehre entſtand aus der Verbindung gewiſſer Prädicate mit den Engeln als ihrem Subjecte, die ſich auf die Analogie dieſer Geiſter mit den menſchlichen Seelen oder auf die Vorausſetzung einer größern Würde und Vortrefflichkeit der Engel gründeten. Die Prädicate, welche allen endlichen und erſchaffenen Subſtanzen, alle, welche jedem Geiſte nach den verſchiednen Kräften ſeines Verſtandes und Willens; alle, welche den Geiſtern, die keinen beſtimmten ihnen immer eignen organiſchen Körper haben und brauchen, alle, die ihnen als Subſtanzen, die von Menſchen in gewiſſer Abſicht weſentlich verſchieden ſind, zukommen, geben mancherley Sätze, die, wo nur ſonſt dabey keine Sünde wider die Regeln der Vernunft begangen worden ſind, wahr ſeyn, und nicht für falſch erklärt werden können. Haben ſie gleich keinen praktiſchen Nutzen: So ſind es doch unſchuldige Uebungen des menſchlichen Verſtandes, und wohl dem menſchlichen Geſchlechte, daß ihm noch Uebungen im Denken übrig bleiben! Giebt es nicht in der Philoſophie und in andern menſchlichen Wiſſenſchaften auch viele Erweiterungen dieſer Art, durch die man zwar zu keinen neuen Wahrheiten gelangt, die aber doch alte und richtige Begriffe zu erhalten dienen, welche man ſonſt, bloß ihres Alters wegen, vergeſſen oder weggeworfen haben würde? Was für ein Schickſal würden ſo viele philoſophiſche Bücher haben, die nicht ſelten ältere und ſogar beßre Werke auf eine Zeitlang verdrängen, wenn man alle nicht vorwärtsführende Erweiterungen alter und verjährter Wahr-

heiten davon abſondern, oder alles, was bloß andre Terminologie darinnen iſt, daraus entfernen wollte?

Nun ſollte ich der Ordnung nach mit Alexandern die Schöpfung der körperlichen Natur, die ſechs moſaiſchen Tagewerke, und die Schöpfung der erſten Menſchen und die Bildung ihrer Körper überhaupt und beſonders betrachten, und zeigen, wie ſo vielerley Fragen einer vergeblichen und fruchtloſen Neubegierde beantwortet wurden; ob, zum Exempel, alle körperlichen Dinge, der Materie und Form nach, zugleich erſchaffen wurden; ob Himmel und Erde aus einer und derſelben Materie erſchaffen ſind; ob Gott alle körperlichen Dinge auf einmal; ob er im Anfange alle Gattungen und Arten der Geſchöpfe erſchuf; was die Worte: Im Anfange, bedeuten; was unter den Finſterniſſen auf dem Abgrunde, und unter dem Schweben des Geiſtes Gottes auf dem Waſſer zu verſtehen ſey; wie zuerſt Tag und Nacht entſtanden; ob es einen empyreiſchen Himmel gebe; ob ſolcher ein Körper ſey; ob er ſich bewege; ob alle Himmel einerley Natur haben; warum Gott, da er einzelne Geſchöpfe hervorbrachte, mit der Schöpfung des Lichts den Anfang machte; was die Waſſer über dem Firmamente ſind, und wie ſie bewegt werden. Ich ſollte, von den übrigen Tagen nichts mehr zu ſagen, wenigſtens einige Fragen von der Schöpfung Adams und Evas hinzufügen; zum Exempel, warum es in der Erzählung davon nicht heiſſe: Es werde, ſondern: laſſet uns Menſchen machen; an wen dieſe Rede gerichtet wurde; ob es nöthig war, das weibliche Geſchlecht zu erſchaffen; warum es Gott gefiel, den Leib der Eva nicht auch aus Erde, ſondern aus einer Ribbe Adams zu erſchaffen. Allein alle dieſe Fragen haben ſo wenig Beziehung auf die wichtigern Lehren der Religion, ſind ſo ſehr vergeſſen, und verdienen ſo

ſehr

ſehr vergeſſen zu ſeyn, daß ich ihr Andenken nicht erneuern, ſondern lieber zur Unterſuchung deſſen, was die Scholaſtiker über die kirchliche Anthropologie philoſophirt haben, fortgehen will.

Ueber die

Lehrſätze und Meinungen der ſcholaſtiſchen Theologie im zweyten Zeitalter derſelben von dem urſprünglichen Zuſtande der menſchlichen Natur.

Die Offenbarung giebt uns von der Schöpfung der erſten Menſchen, eine zwar kurze und darſtellende Nachricht, die aber zureichend iſt, uns mit dem hohen Urſprunge unſrer Natur bekannt, und uns davon gewiß zu machen. Sie läßt ſich in keine philoſophiſche Betrachtungen und Unterſuchung unſers Weſens, ſeiner verſchiednen Theile, ihrer verſchiednen Kräfte und Beſtimmungen ein; Moſes begnügt ſich uns zu ſagen, daß der Menſch in ſeinem Urſprunge, gleich allen übrigen Geſchöpfen, gut geweſen ſey, und noch vor dieſen den Vorzug, ſeinem Schöpfer ähnlich und ſein Ebenbild zu ſeyn gehabt; daß ihm Gott zwar die Herrſchaft über alles auf der Erde geſchenkt, aber ihn doch zu einem weiſen Gebrauche der Creaturen durch ſein Geſetz verpflich-

pflichtet habe, ob er gleich ein freyes Geſchöpf war, deſſen Gehorſam auch frey und kein Werk eines blinden Mechanismus ſeiner Kräfte ſeyn ſollte, daß er alſo durch einen richtigen geſetzmäßigen Gebrauch ſeiner Vernunft und Freyheit ſich ſowohl vollkommner machen, als auch durch die Unterlaſſung deſſelben, ſich und ſeinen Zuſtand verſchlimmern konnte. Dieſe Belehrungen ſind ganz praktiſch. Sie zeigen ihm ſeine Würde, und den Endzweck ſeines Daſeyns; ſie ſind alſo für die Kindheit des menſchlichen Geſchlechtes zu einer gottgefälligen und ihm ſelbſt wohlthätigen Einrichtung ſeines freyen Verhaltens hinlänglich. Der einzelne Menſch und das ganze Geſchlecht ſollte wachſen, und aus einem niedrigern, zwar guten, aber doch immer niedrigen Zuſtande in einen höhern und beſſern übergehen. Dieß gehörte zum großen alles umfaſſenden Plane der Schöpfung und Vorſehung. Die weitere Entwicklung dieſer Lehren und eine genauere Erkenntniß ihrer ganzen Natur überließ die Offenbarung, theils der eignen Beobachtung und Erfahrung der Menſchen, deren Vernunft nicht müßig bleiben ſollte, und nicht unthätig bleiben würde, theils ſollte ſie eine Frucht einer ſtufenweiſe fortſchreitenden unmittelbaren Aufklärung ſeyn, vermittelſt welcher ihre durch eigne Bemühungen erworbenen Einſichten in ihre Natur und deren Kräfte immer mehr berichtigt und verbeſſert werden ſollten, ſobald ſie beyde Arten der Erkenntniß mit einander vergleichen, eine auf die andre anwenden, und in eine freundſchaftliche Harmonie mit einander bringen würden. Damit haben ſich zu allen Zeiten die Lehrer und Führer des Volkes beſonders unter den Chriſten beſchäfftigt, wie die Geſchichte der patriſtiſchen Theologie beweiſt, und es haben es auch die Theologen beſonders im zweyten Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie hierinnen nicht an ihren Bemühungen fehlen laſſen. Schade war

es,

es, daß ſie ſich faſt allein auf den Gebrauch der ariſtoteliſchen Philoſophie dazu einſchränkten.

Alexander, der auch hier die Quelle iſt, woraus die auf ihn folgenden Scholaſtiker des zweyten Zeitalters geſchöpft haben, fängt ſeine Unterſuchung des natürlichen und urſprünglichen Zuſtandes des Menſchen mit der Betrachtung ſeines edelſten Theiles an. *) Daß der Menſch eine vernünftige Seele habe, und ſich dadurch von der übrigen thieriſchen Schöpfung unterſcheiden ſollte, erweiſet er, faſt wie Herder, nach den Winken, welche ſchon ältere Lehrer der Kirche, Gregor von Nazianz und Auguſtin gegeben hatten, theils aus der aufrechten Geſtalt des Menſchen, theils aus dem ganzen Baue ſeines Körpers, beſonders ſeiner Hände, die er das Werkzeug aller Werkzeuge nennt, weil ſolches offenbar zur Aeußerung und zum Gebrauche eines im Leibe wohnenden vernünftigen Weſens eingerichtet iſt, wie auch aus der Fähigkeit zur Sprache, die den Thieren mangelt. Hierauf betrachtet er die bekannteſten Beſchreibungen der Seele, die, nachdem darinnen Rückſicht auf die hervorbringende Urſache, oder auf ihren Körper, oder auf den Endzweck ihres Daſeyns, oder auf ihre Kräfte, oder auf ihre Aehnlichkeit mit allen übrigen erſchaffenen Subſtanzen, oder auf ihre Trennbarkeit vom Leibe genommen wurde, ſehr verſchieden ausfielen, wiewohl ſie alle zureichend waren, ſie von allen übrigen erſchaffenen Weſen hinlänglich zu unterſcheiden. Sie iſt, tropiſch beſchrieben, ein gottähnlicher Hauch des Lebens, durch das Gottähnliche von vernunftloſen Seelen, und durch den Begriff eines belebenden Hauches von den Engeln unter-

*) *Thom.* p. 1. qu. 75. *Bonav.* in 2. diſt. 18. a. 2. diſt. 19. ar. 1. *Scot.* ib.

unterſchieden. Sie iſt eine vernunftfähige, unkörperliche, und zur Regierung des Körpers beſtimmte Subſtanz; als Subſtanz von bloßen zufälligen Eigenſchaften, als unkörperlich von körperlichen Dingen; als ein zur Regierung des Leibes eingerichtetes Weſen von den Engeln unterſchieden. Eben ſo gut iſt die caſſiodoriſche Beſchreibung, nach welcher ſie ein geiſtliches, von Gott erſchaffenes und durch ſeine eigne Subſtanz ihren Leib belebendes Weſen iſt; nicht weniger auch diejenige, welche ſchon Seneca von derſelben gemacht hatte, der ſie als ein geiſtliches mit Verſtand begabtes Weſen beſchrieben hatte, das in ſich ſelbſt und in ſeinem Leibe glückſelig ſeyn ſollte. Einige erklärten ſie für einen verſtändigen Geiſt, der Vernunft hat, immer lebt, immer in Bewegung, und fähig iſt, einen guten und einen böſen Willen zu haben. Auch dieſe Erklärung billigt Alexander und giebt ihr beynahe den Vorzug vor den übrigen. Mit Recht hatte ſie auch Auguſtin ein allen übrigen Subſtanzen ähnliches Weſen genannt. Denn den Lebloſen iſt ſie im Daſeyn, den Belebten im Leben; den Empfindenden in Empfindung, den Engeln im Verſtande, und Gott in der Intelligenz, oder in ſeiner unmittelbaren und anſchauenden Erkenntniß deſſen, was erkennbar iſt, ähnlich. Endlich billigte Alexander noch die Erklärung, in welcher ſie als eine geiſtliche, einfache, unauflösliche, und in ihrem Körper paſſible und veränderliche Subſtanz beſchrieben wurde.

Die Subſtanz der Seele iſt kein Ausfluß aus dem Weſen Gottes, ſondern aus Nichts, aus keiner vor ihrem Daſeyn vorhandenen Materie hervorgebracht. Adams Seele hatte alſo ihren Urſprung aus keiner geiſtlichen Materie, aus welcher alle Seelen entſtünden, wie etwa eine körperliche Maſſe in unzählbare kleinere Theile getheilt

theilt werden kann. Die Seele Adams wurde mit der Seele der Eva am ſechſten Tage der Schöpfung erſchaffen, aber nicht zu gleicher Zeit; denn Adam wurde eher erſchaffen, als Eva. Was Alexander von vegetirenden und empfindenden Seelen theils der Pflanzen, theils der Thiere, und beſonders derer, welche, nach einem phyſikaliſchen Wahne der Zeit, aus der Fäulniß entſtehen ſollten, übergehe ich, als Träume, die mit der Religion in keiner Verbindung ſtehen. Daß die Seelen der Nachkommen Adams aus der Seinigen, wie Ableger von Pflanzen, entſtehen und fortgepflanzt werden ſollen, läugnet er und behauptet eine unmittelbare Schöpfung derſelben, die, ſobald ihre Körper zu ihrer Aufnahme genug vorbereitet ſind, mit denſelben vereiniget, und, was ihre Theilnehmung an der Erbſünde betrifft, vom Körper aus damit angeſteckt werden.

Er behauptet eine Zuſammenſetzung der Seele aus Materie und Form; jedoch nicht in dem Verſtande, wie alle obern und untern Körper der Welt aus Materie und Form beſtehen; denn es iſt nicht ſeine Meinung, daß der Seele eine Quantität zugeſchrieben werden könnte, wie jeder Körper ſie hat, ſondern er nennt ſie zuſammengeſetzt, weil ſie aus einem Subjecte und einer davon unterſchiednen intellectuellen Form beſteht.*) Die wirkende Urſache derſelben iſt Gott allein. Kein andres Weſen hat das Vermögen, menſchliche Seelen zu erſchaffen, wovon das Gegentheil von den Luciferianern, vom Cyrillus, und einigen lateiniſchen Vätern der Kirche durch die Meinung behauptet zu werden ſchien, daß die Seelen der Nachkommen Adams wie Ableger, von der ſeinigen fortgepflanzt würden, und daraus, wie aus ihrem Saamen erwüchſen.

Der

*) *Thom.* I. p. qu. 90. *Bonav.* in 2. d. 17. *Scot.* ibid.

Der Zweck ihrer Hervorbringung iſt zuförderſt und vornehmlich ihre Seligkeit; die zweyte die Ergänzung des Verluſtes, welche der Himmel durch den Abfall einiger Engel von Gott erlitten hatte; eine Meinung, die noch Auguſtins und Anſelms von Canterbury wegen in Ehren gehalten, aber doch nicht für den vornehmſten Zweck unſrer Schöpfung mehr gehalten wurde.

Die Seelen ſind in gewiſſem Verſtande einfach und zuſammengeſetzt; einfach, weil ihre Subſtanz keine Theile hat; zuſammengeſetzt, nicht weil ihnen Schwere und Ausdehnung zukämen, ſondern wegen der Einſchränkungen ihrer Kraft und Wirkſamkeit. *)

Das Vegetativiſche, das Empfindende, und die Vernunft im Menſchen ſind nicht verſchiedne Seelen, oder Principia, ſondern Eine und dieſelbe geiſtliche Subſtanz, welche mit dieſen verſchiednen Kräften begabt iſt. **)

Einige hatten behauptet, daß alle Seelen zugleich und auf einmal erſchaffen worden wären; Alexander hielt dafür, daß ſie erſchaffen würden, wenn ſie mit den für ſie beſtimmten und zubereiteten Körpern verbunden würden.

Die Seelen ſind gewiſſer Maaßen in Gott, als in einem geiſtlichen Orte oder Raume, der alles enthält und umgiebt; eine Meinung, die nach den Zeiten der Scholaſtiker Raphſon in Engelland erneuert hat, welcher Gott für den unendlichen Raum erklärte. Neutons Meinung, welcher dieſen das Senſorium Gottes nannte, iſt

*) *Thom.* I. q. 75. et qu. 90. *Bonav.* in 2. d. 17. artic. 1. *Scot.* ibid.

**) *Thom. Bonav. Scot.* ibid.

iſt nicht weit davon entfernt. Wer der Idee des Raumes eine Realität außer dem Verſtande giebt, kann leicht auf die eine oder die andre Meinung fallen. Es konnte ihm auch ein geiſtlicher Raum zugeſchrieben werden, in ſo fern ſie innerhalb den Grenzen ihrer Kräfte eingeſchränkt ſind, die ſie nicht überſchreiten können. Indeß nehmen ſie auch einen körperlichen Ort ein; nicht als wenn ſie Theile hätten, wodurch der Raum gemeſſen werden kann, den ſie einnehmen, ſondern weil ihre Wirkungen nicht über einen gewiſſen beſtimmten körperlichen Raum hinausgehen können, non circumſcriptive, ſed diffinitive.

Die Seelen der Menſchen wurden zum Ebenbilde Gottes und zur Gleichheit und Aehnlichkeit mit Gott erſchaffen; zu ſeinem Ebenbilde als freye und vernünftige Weſen, beſonders nach ihren obern Kräften; ſie wurden alſo Gottes Ebenbild in ihrer Natur. Zur Gleichheit oder Aehnlichkeit mit ihm wurden ſie erſchaffen, in ſofern ſie Gott in ſeinen moraliſchen Beſchaffenheiten durch die Liebe gegen ihn ähnlich ſind. Auguſtin war der Erfinder dieſes Unterſchiedes zwiſchen dem Ebenbilde Gottes, wozu die Menſchen erſchaffen worden waren, und der moraliſchen Aehnlichkeit. Sein Anſehen war den Gelehrten nach ihm zu heilig, als daß ſie hätten ſich entſchließen ſollen, beyde bibliſche Ausdrücke für ſynonymiſche Redensarten zu halten, die einen und denſelben Sinn hatten; daher der Lehrſatz, daß das Ebenbild, welches die Menſchen von Gott ſind, natürlich ſey, oder zu ihrer Natur gehöre, folglich auch nicht davon abgeſondert und verloren werden könne, die moraliſche Gleichförmigkeit hingegen mit Gott, eine Gabe ſeiner freyen Gnade, und zum Ebenbilde hinzugekommen ſey; daher auch die Meinung, daß wegen beyder

Arten

Arten der Gleichheit der Menſch nicht allein Gott als dem höchſten verſtändigen Weſen gleiche, ſondern auch als ein Spiegel der Dreyeinigkeit der Perſonen angeſehen werden müſſe, welches beſonders auch Thomas weitläuftig ausführt.

Nachdem Alexander die Seele an ſich ſelbſt und in ihrer urſprünglichen Beſchaffenheit im Verhältniſſe gegen ihren Schöpfer betrachtet hat, betrachtet er ſie nun in ihrem Verhältniſſe gegen ihren Körper.

Leib und Seele ſind ſo verbindbar mit einander, daß ſie beyde Eine Natur oder Ein Weſen ſind. An ſich betrachtet ſind zwar beyde, in ihrer Art, vollſtändige Weſen, aber doch in ihrer Vereinigung fähig und beſtimmt, einander vollkommener zu machen, als ſie außer dieſer Vereinigung ſeyn würden. Die Seele, als der Beweger des Beweglichen, iſt mit dem Leibe mittelbar durch gewiſſe Kräfte vereinigt wodurch der Leib organiſirt wird, als die Vollkommenheit deſſen, was vollkommner werden kann, des Perfectibeln; nicht mittelbarer Weiſe, ſondern durch ſich ſelbſt. Die Mittel, wodurch ſie vereinigt werden, ſind in der Seele, ihre vegetativiſche Kraft und ihre Sinnlichkeit; auf Seiten des Leibes das Odemholen und die Organiſation ſeiner Theile; die Art ihrer Einheit aber gleichet derjenigen, die in der Verbindung einer Form mit einer Materie beſteht. *)

Die Seele iſt, was ihre Kräfte betrifft, ihrer Subſtanz nach mit denſelben Eine Subſtanz; aber nicht dem Weſen nach, welches allein ein Vorzug der Gottheit iſt. Ihre Subſtanz und ihre Kräfte identificiren ſich mit einan-

*) *Thom.* I. p. qu. 76. p. 8. art. *Bonav.* in 2. d. 17. ar. 1. *Scot.* ib. diſt. 9. q. 2. et 17. qu. 1.

einander; ſie beſteht in ihrem Weſen aus mehr als einer Kraft. Dieſe verſchiednen Kräfte können, dem gemeinen Sprachgebrauch zu Folge, Theile der Seele genannt werden, ob ihnen gleich dieſe Benennung nicht im eigentlichen Verſtande gebührt, weil unſer Geiſt nicht, gleich der Materie, aus mehrern von einander verſchiednen Theilen beſtehet. *)

Die Kräfte der Seele ſind von einander unterſchieden; in ſich ſelbſt und nach ihren Werkzeugen, ihren Gegenſtänden, ihren Wirkungen und nach den Materien. Das Werkzeug ihrer natürlichen Kraft iſt die Leber, die Kraft des Lebens das Herz, des Thieriſchen das Gehirn. Die Kraft zu empfinden, die Kraft zu vegetiren, und die Kraft der Vernunft ſind in ſich ſelbſt verſchieden. Zur Vegetativiſchen gehört die Kraft, den Körper zu nähren; die Kraft, ſeinen Wachsthum zu befördern und die Kraft der Fortpflanzung. Die Senſitive hat wieder ſo verſchiedne Kräfte, als es verſchiedne Werkzeuge der Empfindung giebt, und die Kraft der Vernunft ſo viele, als es nach den verſchiednen Objecten derſelben verſchiedne Handlungen und Wirkungen derſelben giebt. In Anſehung der Priorität ihrer Abhängigkeit von einander iſt die natürliche Kraft die Erſte, von welcher die Vegetirende abhängt, gleichwie die empfindende jene voraus ſetzt. Alle dieſe Gedanken ſind peripatetiſch; denn Ariſtoteles war nun in der Philoſophie das, was ſchon längſt in der Theologie Auguſtin geweſen war. **)

Zu dieſen Gedanken gehören auch die Meinungen, die Seele habe verſchiedne äußere empfindende Kräfte, ob ſie

*) Thom. Bonav. Scot. ibid.

**) *Thom.* I. p. qu. 77. *Bonav.* in 2. d. 3. p. 2. p. tot. *Scot.* in 2. qu. 8.

ſie gleich nur eine Empfindung hat, es ſey nun, daß der Empfindende den Unterſchied der innern empfindenden Kräfte nicht wahrnehmen kann, oder daß ſie alle in Einer und derſelben Subſtanz gegründet ſind. Dieſer verſchiedenen äußern Empfindungskräfte ſind fünfe; die fünf Sinne des Menſchen; verſchieden von einander theils nach dem Unterſchiede der Organen; theils nach der Verſchiedenheit der Objecte; theils nach ihrer verſchiednen Lage, theils auch nach der verſchiednen Art zu empfinden. *)

Der innre Sinn, oder die innre empfindende Kraft, welche der Grund des Erkenntnißvermögens iſt, beſtand gleichfalls aus verſchiednen Kräften, die vom Auguſtin, von Johannes von Damaſcus und von Avicenna verſchiedentlich angegeben, benannt und gezählt werden. Alle dieſe Philoſophemata übergehe ich, weil ſie mehr in die Geſchichte der Philoſophie, als der Tseologie gehören. Nur in Anſehung der Sinnlichkeit, die er zum innern Empfindungsvermögen rechnet, welches theils aus der Concupiſcibilität, oder dem ſinnlichen Vermögen zu begehren, theils aus der Iraſcibilität oder dem ſinnlichen Vermögen zu verabſcheuen beſteht, bemerke ich, daß er ſie nicht zu den höhern, ſondern zu den untern Kräften der Seele rechnet; daß er ſie, wegen des Verderbens derſelben durch die Erbſünde, für Sünde hält, ſie aber unter die Erlaßſünden ſetzt; daß er die Erkenntniß ihrer itzigen Beſchaffenheit den Philoſophen abſpricht, weil ſie keine Erkenntniß von der Erbſünde gehabt haben; daß die Concupiſcibilität es mit dem Angenehmen, und die Iraſcibilität mit dem Böſen und Unangenehmen zu thun habe; daß, wenn ſie beyde der Herrſchaft

*) *Thom.* I. p. qu. 78. *Bonav.* in 2. d. 3. p. 2. *Scot.* in 2. d. 16. 17. qu.

Herrſchaft der Vernunſt unterworfen ſind, Mäßigkeit ſich auf das ſinnliche Begehrungsvermögen, Tapferkeit und Unerſchrockenheit aber ſich auf das ſinnliche Verabſcheuungsvermögen beziehe. *)

Alles, was hierauf Alexander mit ſeinen erſten Schülern und Nachfolgern über die höhern und edlern Kräfte der Seele, über den Verſtand und über die verſchiednen Eintheilungen deſſelben, über die Art, wie er ſeine Erkenntniß erlangt, über den Willen, über das dem Menſchen natürliche Misfallen am Böſen, und ſein ihn allezeit zum Guten antreibendes Wohlgefallen am Guten, welches mit einem griechiſchen Worte Synteresis benannt wurde, wie auch vom Gewiſſen ſagt, iſt alles aus der ariſtoteliſchen Philoſophie, und zum Theil aus Auguſtins, zum Theil aus des Johannes von Damaſcus Schriften genommen. Das Vermögen des Verſtandes iſt entweder ein thätiger oder ein bloß möglicher Verſtand, der ſich gegen die in ihm möglichen Vorſtellungen leidend verhält, und ſie bloß aufnimmt, wie eine Wachstafel ſich, nach dem vom Ariſtoteles gebrauchten Gleichniſſe, mit mancherley Charakteren bezeichnen läßt; eine Vorſtellung, die er erfand, um die angebohrnen Ideen des Plato zu beſtreiten. Nach den verſchiednen Objecten des Verſtandes giebt es einen Speculativiſchen und Praktiſchen; der Würde nach einen Obern und Untern, dem Gebrauche nach einen, der bloß in der Fähigkeit zu denken beſteht, und denjenigen, der wirklich dazu angewendet wird; andrer Eintheilungen nicht zu gedenken. Die Art, wie der Menſch ſeine Erkenntniſſe erlangt, iſt weit von der verſchieden, wie

*) *Thom.* I. p. 78. qu. *Bonav.* in I. d. 3. p. 2. et in 2. d. 3. qu. 3. *Scot.* in 2. diſt. 3. qu. 8. et diſt. 17.

wie ſie Gott erkennt, oder wie die Engel ſie erkennen. Der Göttliche erkennt alles in ſich ſelbſt; die Engel erkennen alles in gewiſſen ihnen anerſchaffenen Aehnlichkeiten mit den außer ihnen befindlichen Dingen, welche ſie erkennen. Der Menſch erkennt alles durch allgemeine Begriffe, die er von Einzelnen Dingen und beſondern Gegenſtänden abſondert; Gott ausgenommen, deſſen Erkenntniß ihnen natürlich iſt. Wir erkennen die Individua durch die Sinne; durch die Abſtraction aber die Univerſalia; daher auch nichts in den Verſtand, als durch die Sinne kömmt, obgleich dieſer mit den Ideen, welche er durch die Sinne empfangen hat, reichlich wuchert. Durch die Induction kommen wir auf allgemeine Sätze; wie wir durch allgemeine Begriffe, wiewohl nicht ſo leicht und deutlich, und wie wir uns dem Individuo immer mehr nähern, auch bis zur Erkenntniß des Einzelnen gelangen. Wir können viel wiſſen; aber nicht viel auf einmal denken. Der thätige Verſtand abſtrahirt von den Bildern der Phantaſie, welche durch die Sinne darinnen hervorgebracht werden, die allgemeinen Ideen, und legt ſie gleichſam in die Magazine des möglichen Verſtandes, worinnen ſie durch das Gedächtniß bewahrt, und durch die Erinnerungskraft zum Gebrauche des thätigen wieder erneuert werden. Wie aber weder die Farben der Körper, noch die Geſtalten bewegt werden, wenn ſie nicht vermittelſt der Lichtſtralen in dem Spiegel reflectirt werden: So laſſen ſich auch die Bilder der Imagination weder verſtehen noch denken, wenn der thätige Verſtand nicht ſein Licht darauf fallen läßt. Der Speculativiſche hat es mit dem Wahren zu thun, in ſo fern es wahr, der Praktiſche mit dem Wahren, in ſo fern es gut iſt. Vermittelſt des ſpeculativiſchen denken wir richtig, vermittelſt des Praktiſchen handeln wir richtig.

Die

Die Vernunſt hat eine zwiefache Kraft; eine Erkennende, und eine Bewegende. In ſo fern ſie bloß urtheilt, was wahr, was gut oder böſe iſt, und dabey ſtehen bleibt, iſt ſie bloß eine cognitive Kraft; eine motive oder bewegende aber, in ſo fern ſie urtheilt, daß etwas geſchehen müſſe. Geht ſie noch weiter, daß ſie nicht allein urtheilt, es ſey gut, daß dieß oder jenes geſchehe, ſondern auch daſſelbe begehrt: dann heißt ſie freye Wahl, liberum arbitrium, oder der freye Wille. Die höhere Vernunft iſt diejenige, welche über das Unſichtbare, Unvergängliche und Ewige urtheilt; die untere, welche ſich mit geringern, ſinnlichen und vergänglichen Gegenſtänden beſchäfftigt. Die bewegende Kraft wird wieder in die befehlende, in die rathgebende, in die affective, aus welcher alle Gemüthsbewegungen, alle Affecten und Leidenſchaften entſpringen, und diejenige, die zugleich rathgebend und affectiv iſt, eingetheilt. *)

Unter den bewegenden Kräften der Seele iſt der Wille die vornehmſte. **) Hat der Verſtand dem Willen etwas, als gut, vorgeſtellt: So befiehlt derſelbe den Kräften eines jeden Organs, zu wirken; den Sinnen, den Nerven, den Muskeln, und andern Theilen des Körpers, und der Menſch ſieht, er hört, er riecht, er läuft; ſeinen Befehlen wird gehorcht. Zum Willen rechnet man den thätigen Willen überhaupt, den die Griechen Thelesin, und den deliberativen, den ſie Bulesin heißen; jener wird durch den angebohrnen moraliſchen Sinn, oder den natürlichen Abſcheu am moraliſchen Böſen gelenkt, nach welchem niemand ſündigen kann, welcher auch in den Teu-

*) *Thom.* I. p. qu. 78. 79. *Bonav.* in 2. d. 24. p. tot. *Scot.* ib. d. 38. et in 1. et 3. qu. 6.

**) *Thom.* I. p. 79. et deinc. *Bonav.* 2. d. 24. qu. *Scot.* ib.

ſeln nicht ganz verlöſcht und ausgetilgt werden kann; dieſen lenket die Vernunft durch eine deutliche Beurtheilung des Guten und Böſen. Der Wille im eigentlichen Verſtande genommen, iſt eine Kraft, die bloß vernünftigen Weſen eigen iſt; indeß wird dieß Wort oft auch von bloß empfindenden und ſogar von bloß vegetativen Geſchöpfen gebraucht, und bedeutet dann bald Verlangen, Trieb, oder Tendenz, ſich mit andern Gegenſtänden zu vereinigen. Ueber nichts hat der Menſch ſo viel Macht, als über ſeinen Willen, der nicht gezwungen oder genöthigt werden kann, etwas zu begehren, wie der Verſtand genöthigt wird, das Wahre für wahr zu halten. Der Grund liegt darinnen, daß es außer dem höchſten und vollkommenſten Gute keins giebt, das nicht gewiſſermaßen unvollkommen und mangelhaft wäre; daß es hier Wahrheiten giebt, welche von allem Widerſpruche frey ſind, weswegen ihnen der Verſtand ſeinen Beyfall nicht verſagen kann; eine ſchöne Bemerkung, die, auf hiſtoriſche Wahrheiten, oder ſolche Lehren, welche nicht völlig von uns begriffen werden können, angewendet, leicht erklärt, warum der Glaube nicht erzwungen werden kann, indem, wie auch die ſcholaſtiſchen Philoſophen richtig bemerkt haben, bey allem Glaublichen, immer mehr oder weniger Beſorgniß iſt, daß das Gegentheil davon wahr ſeyn könnte. Das Gewiſſen, welches mit der Syntereſis, oder mit dem angebohrnen Misfallen an dem, was unrecht iſt, in der genaueſten Verbindung ſteht, iſt eine Kraft, die theils zum Verſtande, theils zu den bewegenden Kräften gehöret; denn das Gewiſſen, welches, ſo zu ſagen, der moraliſche Sinn der Vernunft iſt, urtheilt nicht allein, ſondern treibt auch den Menſchen an, nach dem, was gut iſt, zu ſtreben. In dem Gewiſſensſchluſſe iſt der Oberſatz allezeit wahr; denn dieſer iſt: Man muß nichts Böſes thun; die Ver-

nunft, welche ſich in der Beurtheilung des einzelnen Guten und des einzelnen Böſen aus mancherley Urſachen irren kann, ſetzt den Unterſatz hinzu: Dieß oder jenes iſt böſe, und das Gewiſſen macht den Schlußſatz: Alſo muß es unterlaſſen werden. Bey den neuern Philoſophen findet man viele Eintheilungen des Gewiſſens; die Scholaſtiker haben die Meiſten gehabt, und zuweilen machten ſie ſchöne und brauchbare praktiſche Anmerkungen darüber; die Neuern haben auf dieſem Boden nur einige Pflanzen mehr geſetzt, die auch genug gewuchert haben. Die Scholaſtiker hatten nicht allein ein vorhergehendes und nachfolgendes, ſie hatten auch ein die Handlungen des Willens begleitendes Gewiſſen; das erſte räth, wie ſie ſagten, ab, oder räth an; das nachfolgende verdammt oder billigt, das begleitende widerſpricht in geheim und murret. Sie warnten vor einem weiten und engen Gewiſſen. Jenes, ſagten ſie, macht hochmüthig und unbeſonnen, und dieſes verzagt; oder führet zur Verzweiflung. Jenes erklärt oft das Böſe für gut, und dieſes das Gute für böſe. Das Gewiſſen erſtreckt ſein Urtheil über alle Handlungen, nicht allein auf die Vergangenen und Gegenwärtigen, ſondern auch über die Zukünftigen, kann auch bald als eine Handlung, bald als eine Kraft, bald als eine Fähigkeit oder Fertigkeit betrachtet und erklärt werden.

Der Wille hat außer allen dieſen Kräften noch das Vermögen der Freyheit, oder einer unerzwungnen Wahl zwiſchen dem Guten und dem Böſen. Die Freyheit, die dem Willen zugeſchrieben wird, beſteht nach Auguſtins Erklärung, welcher die Scholaſtiker getreu blieben, in dem Vermögen der Vernunft und des Willens, durch den Beyſtand der Gnade das Gute zu wählen, und das Böſe zu unterlaſſen. In dieſer Erklärung werden Ver-

nunft und Wille mit einander verbunden; die Vernunft iſt die Rathgeberinn; der Wille iſt der Befehlshaber, der gebietet. Die Vernunft ſagt: Dieß iſt gut, und der Wille: Es geſchehe! Dieſe Freyheit beſteht, welches wohl zu merken iſt, in der Freyheit von einem zureichenden, nicht aber in der Freyheit von einem wirkſamen Zwange, wodurch eine äußere Handlung zur Wirklichkeit gebracht wird. Denn kein äußerlicher Zwang iſt eine zureichende Urſache, daß etwas geſchieht, wenn er gleich oft eine wirkende Urſache deſſen iſt, was geſchieht. Viele ſind durch Martern gezwungen worden, Chriſtum zu verläugnen; in ſolchen Handlungen iſt der Wille gezwungen; indeß iſt doch Wille dabey. Wenn aber ein Sünder durch die Gnade von der Sünde abgezogen wird, ſo wird dadurch die Freyheit des Willens nicht aufgehoben, ſo wenig als bey einem Blinden, wenn er ſehend gemacht wird, oder bey einem geſchieht, der in eine Grube gefallen iſt, wenn er herausgezogen wird; denn das geſchieht nicht wider ſeinen Willen. Man pflegte die Freyheit in die Freyheit vom Zwange, in die Freyheit von der Sünde, und in die Freyheit vom Elende einzutheilen. Die erſte haben wir von der Natur; die zweyte iſt ein Geſchenk der Gnade, und die dritte eine Freyheit, die wir einſt im Stande der Verherrlichung empfangen werden; eine Eintheilung, die, wie man ſich aus dem vorhergehenden Theile dieſer Geſchichte erinnern wird, Bernhard von Clairvaux weitläuſtig und mit ſeinem auguſtinianiſchen Witze vorgetragen hatte. Die erſte Freyheit haben die Guten und die Böſen mit einander gemein; die zweyte haben nur die Guten, die dritten haben nur die Seeligen. Daraus erhellet, daß die Freyheit der Böſen bloß darinnen beſtehet, daß ſie ſündigen wollen und auch ſündigen können. Die Freyheit der Guten aber darinnen, daß ſie ſündigen können,

können, aber nicht ſündigen wollen. Die Freyheit im Paradieſe beſtand in der Freyheit, nicht ſündigen und auch nicht in Affect geſetzt zu werden; die Freyheit im Vaterlande wird darinnen beſtehen, daß ſie nicht ſündigen wollen, nicht ſündigen und nicht zur Sünde gereizt werden können. Das Vermögen zur freyen Wahl iſt alſo in den Guten freyer, als in den Böſen, weil jene nicht der Sünde, ſondern nur dem Elende der Sünde unterworfen ſind; am freyeſten aber in den Seligen, weil dieſelben auch von dieſer Unterwürfigkeit befreyt ſeyn werden. Der freye Wille kann ſich in einigen ſowohl zum Guten, als zum Böſen beſtimmen; dieſe Freyheit hatten die Menſchen vor dem Fall. In einigen kann er ſich nur zum Böſen beſtimmen, wie in den Ungläubigen; in einigen mehr zum Böſen, als zum Guten, wie in den Wiedergebohrnen; in einigen mehr zum Guten, als zum Böſen, wie in denen, die ſchon im Mutterleibe geheiligt worden ſind; in einigen allein zum Guten, wie in den Seligen und in der Jungfrau Maria, nachdem ſie den Erlöſer der Welt empfangen hatte. *)

So verſchieden die Kräfte der menſchlichen Seele ſind, ſo verſchieden ſind auch ihre Wirkungen. Sie erkennt das Wahre durch den ſpeculativen Verſtand, das Gute und Böſe durch den praktiſchen. Das Wahre und Falſche unterſcheidet ſie durch die Vernunft; das Gute und das Böſe durch die Vergleichung des einen mit dem andern. Beydes unterſcheidet und wählt ſie zugleich durch die Freyheit; und der Wille giebt ſeine Genehmhaltung dazu. Mit dem Witze erfindet ſie die Mittel zu ihren Endzwecken, und durch den moraliſchen Sinn reizt ſie ihn zum Guten. Auch beobachtet die Seele in ihren Wir-

 kungen

*) *Thom.* I. p. qu. 8. *Bonav.* 2. d. 25. *Scot.* ib.

kungen eine gewiſſe Ordnung. Was die Sinne empfinden, das ſtellet die Imagination vor; die Kraft, zu denken, bildet Gedanken daraus; der Witz unterſuchet und vergleicht; die Vernunft urtheilt, das Gedächtniß bewahrt, und die Intelligenz, welche von dem Intellectus unterſchieden wurde, ſchauet an und führet zur Contemplation. Das Gegenwärtige wird durch die Sinne wahrgenommen, das Abweſende durch die Phantaſie; unmaterielle Dinge aber werden durch das Nachdenken und die Reflexion der Seele über ſich ſelbſt erkannt und eingeſehen; der übrigen Wirkungen der Seele auf ihren Körper nicht zu gedenken, die ſich auf die Erhaltung deſſelben, und auf ſeinen Gebrauch zu ihren innern Geſchäften beziehen.*)

Dieß iſt das Weſentlichſte von den Meinungen der ſcholaſtiſchen Theologen des zweyten Zeitalters über die urſprüngliche Natur und Beſchaffenheit der Seele, welche die Menſchen vor dem Falle und nach dem Falle mit einander gemein haben. Einige, wie Albertus Magnus und Thomas verbanden damit die Behauptung ihrer Unſterblichkeit, welche ſie auf die Einfachheit und Untheilbarkeit derſelben gründeten. Dieſer reiche Stoff wurde in unzählbare Lehrfragen vertheilt, an deren Erörterung und Entſcheidung ſie ihren Scharfſinn und ihre Beleſenheit übten und zeigten, die aber für unſre Zeiten größtentheils kein Intereſſe mehr haben, noch haben können, weil die neuere Pſychologie mehr Beſtimmtheit, mehr Licht und mehr Ordnung hat, und wegen der eben ſo ſehr verbeſſerten Ontologie haben muß. Schon Hales hat eine große Menge Fragen über die Entität und Quidditāt; über die materiale Urſache, über die formale, über die wirkende Urſache, und über die Endurſache

der

*) *Thom.* I. p. qu. 79. art. 12. *Bonav.* in 2. d. 39. art. 2. *Scot.* ib. qu. 1.

der Seele; über die Seele in ihrer Beziehung auf ihren Körper; über ihre Art, im Körper zu ſeyn; über ihre Kräfte überhaupt, über ihr äußeres und inneres Empfindungsvermögen; über ihre motiven Kräfte; über das Erkenntnißvermögen derſelben; über den thätigen und möglichen Verſtand; über den innern Sinn der intellectiven Kraft; über den Willen, als ein höheres Vermögen der Seele; über die Freyheit des Willens; bey deren Unterſuchung verſchiedne Nebenfragen, den Menſchen im Stande der Unſchuld und die menſchliche Natur betreffend, erörtert werden; über die Syntereſin, oder das allen Menſchen natürliche Misfallen am moraliſchen Böſen, welches ich von dem innern angebohrnen moraliſchen Gefühle nicht zu unterſcheiden weiß, und über das Gewiſſen. *) Thomas iſt noch fruchtbarer; denn er war der ariſtoteliſchen Pſychologie noch kundiger, als Alexander. Auch hat er in ſeiner Behandlung derſelben mehr Licht und Ordnung, als ſein Lehrer. Hier ſind zum Beweiſe die wichtigſten. Iſt die Seele ein körperliches Weſen? Iſt ſie ein vor ſich ſelbſt beſtehendes Weſen? Haben die Seelen der Thiere auch eine eigne Subſiſtenz? Iſt die Seele der Menſch, oder iſt vielmehr der Menſch ein Weſen, das aus Leib und Seele beſteht? Iſt die Seele ein aus Materie und Form beſtehendes Weſen? Iſt die Seele ein unvergängliches Weſen, und deswegen unſterblich? Iſt ſie mit den Engeln ein Weſen gleicher Art? Iſt dieß intellective Principium mit dem Körper, als die Form deſſelben vereinigt? Wird daſſelbe der Zahl nach ſo vervielfältigt, wie die Körper vervielfältigt werden, oder haben alle Menſchen nur Einen Verſtand? Giebt es in dem menſchlichen Körper außer dieſem intellectiven Vermögen noch eine andre weſentlich von ihm ver-

*) Thom. ibid.

verſchiedne Seele? Hat er ſelbſt eine gewiſſe ſubſtantiale Form? Wie muß der Körper beſchaffen ſeyn, deſſen Form die Seele ſeyn ſoll? Wird die Seele mit einem zu ihr ſich paſſenden Körper vermittelſt eines andern Körpers vereinigt? Iſt die Seele in jedem Theile ihres Körpers ganz und ungetheilt? Beſteht das Weſen der Seele in ihrem Vermögen? Hat ſie nur Ein Vermögen, oder mehrere Arten des Vermögens? Wenn ſie mehrere hat, wie werden ſie von einander unterſchieden? Wie verhalten ſie ſich in der Ordnung gegen einander? Iſt die Seele das Subject aller dieſer Kräfte? Fließen alle Arten ihres Vermögens aus dem Weſen derſelben, oder entſpringet eins aus dem andern? Behält die Seele alle ihre verſchiednen Kräfte auch nach dem Tode? Laſſen ſich dieſe nicht unter fünf Gattungen bringen, von denen eigentlich drey nur die Seele, die übrigen ſo viele Arten derſelben zu leben ſind? Was gehört zur vegetativen; was zur ſenſitiven Kraft? Wie viele äußere und innere Sinne müſſen dazu gerechnet werden? Welche Kräfte gehören zu dem intellectiven Vermögen der Seele? Iſt der Verſtand ein Vermögen, oder das Weſen der Seele, eine paſſive Kraft, und wenn er das iſt, kann derſelbe auch eine thätige Kraft ſeyn, und wenn ers iſt, iſt ſie bey allen ein und dieſelbe Kraft? Iſt das Gedächtniß im Verſtande, oder iſt es ein vom Verſtande unterſchiedenes Vermögen? Sind die obere und die untere Vernunſt verſchiedne Arten des Vermögens? Iſt die Intelligenz eine andre Art des Vermögens, als der Intellectus? Sind der ſpeculative und praktiſche Verſtand Eine oder dieſelbe Kraft, oder ſind es von einander verſchiedne Kräfte? Gehöret die Synteresis, dieſes moraliſche Gefühl, das uns ſtets zum moraliſchen Guten antreibt, zum intellectiven Vermögen der Seele? Und gehöret auch das Gewiſſen dazu? Giebt es außer dem intellectiven Vermögen

mögen des menſchlichen Geiſtes ein appetitives, oder begehrendes Vermögen; ein ſinnliches und ein intellectives Begehrungsvermögen? Sind beyde Arten von einander verſchieden, oder ſind ſie ein und daſſelbe Vermögen? Iſt die Sinnlichkeit bloß der appetitive Theil der Seele, oder gehört er auch zu ihrem cognoſcitiven Vermögen? Gehöret nicht dazu die Concupiſcibilität und die Iraſcibilität, und ſind beyde verſchiedne Kräfte? Gehorchen beyde der Vernunft und dem Willen, und beyden auf einerley Weiſe? Muß der Wille nothwendiger Weiſe etwas begehren, und zwar aus Zwang, oder wegen der Nothwendigkeit des Zweckes? Muß er nothwendig alles begehren, was er begehrt, oder giebt es beſondre Arten von Gütern, die er nicht nothwendig begehren muß? Iſt der Wille eine vortrefflichere Kraft, oder iſt der Verſtand ihm vorzuziehen, weil zuweilen der Gegenſtand von dieſem edler und vortrefflicher iſt, als das Object, womit der Wille ſich beſchäftigt? Bewegt der Wille den Verſtand, oder der Verſtand den Willen; jener dieſen durch die Vorſtellung eines gewiſſen Endzweckes, und dieſer jenen als eine antreibende und wirkende Urſache, welche alle Kräfte der Seele in Bewegung ſetzt? Giebt es auch in dem obern Begehrungsvermögen der Seele, oder im Willen eine Concupiſcibilität und Iraſcibilität? Iſt der Wille des Menſchen frey? Iſt ſeine Freyheit ein Vermögen oder eine gewiſſe Beſchaffenheit, oder beydes zugleich? Und da es ein Vermögen ſeyn ſoll, iſt es ein von dem Willen ſelbſt verſchiedenes Vermögen, oder nicht? Wie erkennet die Seele alles, was körperlich iſt? Nach Platons Meinung, durch die angebohrne Seele, oder nach dem Philoſophen, durch die Aufnahme äußerlicher Eindrücke, vermittelſt der Sinne? Erkennt ſie das Weſen der körperlichen Dinge ſelbſt, oder kennet Gott allein dieſelben in ihrem Weſen? Fließen von den

Formen der Körper die Bilder aus, durch welche die Seele eine Erkenntniß davon erhält, um in dieſelbe hinüber zu gehen? Hat ſie von den ewigen Gründen aller Dinge eine anſchauende, oder bloß cauſale Erkenntniß? Hat die intellective Erkenntniß ihren Urſprung aus den Empfindungen, als ihrer wirkenden, oder vielmehr als ihrer materialen Urſache? Könnte der Verſtand durch die ihm eignen verſtändlichen Ideen etwas erkennen, wenn er ſich nicht auf die Phantasmate, oder Bilder richtete, welche die Imagination davon vermittelſt der Sinne empfängt? Wird nicht oft der Verſtand durch das Band der Sinne an der richtigen und vollkommnen Einſicht in die Beſchaffenheit der Dinge gehindert, die er erkennet und betrachtet?

Erkennet nicht der Verſtand alle materiellen und körperlichen Dinge bloß durch die Kraft der Abſtraction in allgemeinen Begriffen; ohne in ſeiner Erkenntniß zu irren, wenn wir nur richtig abſtrahiren, und was von einander abgeſondert werden kann, auch abgeſondert und allein uns vorſtellen? Wie verhalten ſich die Ideen, welche die Imagination von den Dingen abcopirt hat; als etwas, wodurch wir ſie erkennen, oder als das, was wir erkennen? Denken wir dann die Sache ſelbſt, die wir uns vorſtellen, oder nur etwas Aehnliches davon? Gehört es nicht zur deutlichen Erkenntniß der Dinge, daß man das Allgemeine der Dinge eher erkenne, als das, was ihnen beſonders eigen iſt? Können wir uns viele Individua, jedes beſonders und allein vorſtellen, oder müſſen wir uns viele in Einer Art vorſtellen, um ſie uns zugleich vorzuſtellen? Kann der Menſch zu einiger vollkommnen Erkenntniß anders als durch die Zuſammenſetzung und Theilung und Verbindung ſeiner Begriffe in Schlüſſen gelangen? Kann er irren, wofern es auf die Erkenntniß der Quidditäz der Dinge ankömmt, wenn

er nicht entweder in der Zuſammenſetzung, oder in der Theilung, oder in der Verbindung ſeiner Jdeen in Schlüſſen fehlerhaft verfährt? Kann einer von einem Objecte eine beßre Erkenntniß haben, als der andre, nicht als ob das Object ſelbſt die Urſache davon ſey, ſondern weil einer einen beſſern und vollkommnern Verſtand haben kann, als der andre? Erkennt die Seele, weil ſie das Ungetheilte eher erkennt, als einzelne Theile deſſelben, das Untheilbare oder Theilbare eher?

Jſt die deutliche Erkenntniß, die wir von einzelnen Dingen haben können, eine Erkenntniß des Anſchauens, oder der Reflexion; eine Mittelbare oder eine Unmittelbare? Kann der Menſch das Unendliche ſelbſt, oder nur der Möglichkeit nach erkennen, da wir nichts auf einmal, ſondern nur nach und nach zu erkennen fähig ſind? Wird, was zufällig iſt, nicht als zufällig unmittelbar durch die Empfindung, mittelbarer Weiſe aber durch den Verſtand erkannt? Wie erkennet der Verſtand das Zukünftige, unmittelbarer Weiſe oder durch eine Art von Reflexion?

Erkennt die Seele ſich ihrem Weſen nach, oder nur vermittelſt allgemeiner Jdeen, welche ſie von empfindbaren Dingen abſtrahirt? Erkennet der Verſtand nicht ſeine eignen Handlungen, durch ein ihm eignes Bewußtſeyn derſelben? Jſt er ſich auch der Wirkungen ſeines Willens bewußt, da er nichts eigentlich wollen kann, wovon er keine Erkenntniß hat?

Kann der Menſch, da er in ſeinem gegenwärtigen Zuſtande ohne Bilder der Phantaſie erkennen kann, unkörperliche Gegenſtände in ſich ſelbſt und anſchauender Weiſe erkennen? Kann er durch die Erkenntniß körperlicher Dinge zur Erkenntniß der Unkörperlichen vermittelſt

telſt der Abſtraction gelangen? Iſt Gott, da wir ihn aus ſeinen Geſchöpfen erkennen, das Erſte, was wir erkennen, oder dasjenige, was wir von ihm erkennen?

Erkennet eine vom Körper getrennte Seele, da die einem jeden Dinge eigne Art zu wirken, ſich nach der Art ſeines Seyns richtet, das, was ſie in dieſem Zuſtande der Trennung von ihrem Leibe erkennt, durch körperliche Bilder, oder durch Ideen, die allein mit dem Verſtande hervorgebracht werden? Haben dieſe Seelen, welche ſich durch ſich ſelbſt erkennen, und aus ſich ſelbſt auch andre Seelen erkennen, von den Subſtanzen der Engel eine eben ſo vollkommne Erkenntniß, als ſie von ſich ſelbſt haben? Haben ſie von natürlichen Dingen eine gewiſſe und eigentliche, oder eine gemeine und verworrene Erkenntniß? Können Seelen, die von ihren Körpern getrennt ſind, auch einzelne Dinge, theils aus der Erkenntniß, die ſie vor ihrer Trennung vom Körper gehabt haben, oder durch eine natürliche Fähigkeit dazu, oder durch unmittelbare Wirkungen Gottes auf ſie erkennen? Verlieren oder behalten ſie nach dem Tode die Erkenntniſſe, welche ſie hier erworben haben? Hindert ſie die locale Entfernung von den Gegenſtänden an der Erkenntniß derſelben? Können ſie auch wiſſen, was in dieſem Leben vorgeht, wo nicht unmittelbarer, doch mittelbarer Weiſe, oder durch eine göttliche Offenbarung?

Sind die Seelen aus dem Weſen Gottes erſchaffen? Können ſie nicht anders, als durch die Schöpfung zum Daſeyn gelangen? Wurden ſie vor ihren Leibern erſchaffen, oder werden ſie mit denſelben zugleich erſchaffen? *)

*) *Thom.* qu. 75. et ſeq.

Welch eine Menge Fragen, die, wenn ſie auch für die Religion nicht ſo wichtig ſeyn können, als ſie den Scholaſtikern zu ſeyn ſchienen, weil ſie auf die Beantwortung derſelben die Entſcheidung mancher theologiſchen Aufgaben in andern Artikeln der chriſtlichen Lehre gründeten, doch für den Philoſophen ſehr wichtig ſeyn konnten. Aus der Folge derſelben auf einander ſieht man, wie ordentlich und zuſammenhängend man über dieſe Materien zu denken angefangen hatte. Alle dahin gehörigen Lehrſätze machen ſchon eine Kette aus. Die Beantwortung einer Frage bezieht und gründet ſich immer auf die Entſcheidung der andern, und haben die Fragen zuweilen, wegen der Terminologie, die ich um den Geſchmack der Zeiten anſchauender darzuſtellen, nicht ganz aus dem Verzeichniſſe dieſer mehr pſychologiſchen als theologiſchen Fragen entfernt habe, ein ſonderbares oder ſchweres Anſehen, ſo ſind doch die Antworten darauf leicht zu finden, wenn man den kurzen Abriß der Meinungen ſelbſt vor Augen hat, der vor dieſem Verzeichniſſe vorhergeht. Thomas läßt ſich nicht ſelten in die Geſchichte der Philoſophie ein, und vergleicht die verſchiednen Meinungen der alten Weltweiſen, beſonders des Plato und des Ariſtoteles mit einander. Plato verlieret immer bey dieſer Vergleichung, beſonders was ſein Syſtem über den Urſprung der menſchlichen Ideen betrifft. Zuweilen widerſpricht er auch den gelehrtern und geachtetern Theologen des vorigen Jahrhunderts, beſonders dem Hugo aus dem Kloſter des heiligen Victor, daß die Seele ſo wenig allein eine Perſon ſey, als ſie ohne Rückſicht auf den mit ihr vereinigten Körper ein Menſch heißen könne. Scotus hat über alle dieſe Materien keine neue Gedanken; aber in dem Schwarme von Schlüſſen, die er, immer wie Kriegsheere gegen einander ſtreiten läßt, eine Menge neuer barbariſchen Kunſtwörter, welche den in römi-

ſchen

ſchen Sold genommenen Barbaren gleichen, und mehr durch ihre Tracht fürchterlich oder unüberwindlich ſind, als durch ihre Stärke.

Von der Schöpfung der Seele wendet ſich Alexander, wie ſeine Schüler und Nachfolger zur Schöpfung des menſchlichen Körpers, in welcher Unterſuchung auch verſchiedne allgemeine Fragen über den Urſprung und die Natur aller menſchlichen Körper vorkommen, ehe die Fragen erörtert werden, welche die Körper der erſten Menſchen betreffen, und zugleich ſich über dasjenige ausbreiten, was in Anſehung des menſchlichen Körpers geſchehen oder nicht geſchehen ſeyn würde, wofern die erſten Menſchen nicht gefallen wären. *)

Die Leiber der Menſchen ſind von Gott erſchaffen. Adams Leib wurde, nach Moſis Nachricht, aus feuchter Erde, der Leib unſrer Stammutter aus einer Ribbe von Adams Seite hervorgebracht, die Leiber aller ſeiner Nachkommen aber durch die Kraft der Fortpflanzung, welche den erſten Menſchen anerſchaffen wurde. Sie ſind alſo durch keine natürlichen Kräfte der Materie hervorgebracht und gebildet, welches einige behaupteten, weil der menſchliche Leib das letzte Werk Gottes wäre, welches deswegen nicht ohne Mittelurſachen, um das letzte Werk zu ſeyn, zum Daſeyn gekommen ſeyn könnte. Iſt denn der menſchliche Leib Gottes Geſchöpf und Werk, ſo können weder die guten noch die böſen Engel einen menſchlichen Leib hervorbringen. Denn geſetzt auch, daß Gott die Engel, bey der Bildung deſſelben gebraucht hätte, ſo folgte doch ſo wenig daraus, daß ſie einen menſchlichen Leib erſchaffen können, ſo wenig der Landmann

*) *Thom.* I. p. qu. 91. *Bonav.* in 2. q. 17. *Scot.* ib.

mann Korn und Waizen erſchafft, weil er das Feld pflügt und den Saamen in die Erde ausſtreut. Können es die guten Engel nicht, ſo können es noch weniger die böſen Engel. Gleichwohl konnten, ungeachtet Alexander und Thomas dieſen ſo gewiſſen Satz behaupten, dennoch beyde ſich von einem alten abergläubiſchen Wahne nicht ganz losreißen, weil es Auguſtin nicht gekonnt hatte, daß die Teufel, als Incubi; (Alpen wurden ſie von den Deutſchen genannt;) mit Perſonen des andern Geſchlechtes erzeugen könnten, die aber doch eigentlich Kinder des Mannes wären, deſſen Saamen ſie dazu entwendet hätten. Alexander ſchien indeß dieſer ungereimten abergläubiſchen Sage noch weniger anzuhängen, als ſein Schüler, weil er ſehr viele Bedingungen vorausſetzt, unter denen ein ſolcher Fall doch nicht für ganz unmöglich erklärt werden könnte.

Obgleich indeß der menſchliche Leib ein Werk der Schöpfung iſt, ſo iſt er doch ſolches nicht ſowohl ſeinem Weſen, als vielmehr der Art nach, wie er zur Wirklichkeit gebracht worden iſt. Ward er gleich aus einem feuchten Erdenkloße hervorgebracht, ſo war doch ſelbſt dieſe Materie ſein Werk, und die Ausbildung derſelben zu einem für die Seele organiſirten Körper eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Macht. Es gehörte dazu nicht weniger Macht, als zur Erſchaffung deſſelben aus Nichts. Ehe er gebildet wurde, war er bloß möglich, und nur eine unendliche Macht kann die Möglichkeit in Wirklichkeit verwandeln. Man kann auch nicht zweifeln, daß dieſe Art der Hervorbringung des menſchlichen Körpers, der zugleich mit der Kraft ſich, ſo lange Menſchen zum Daſeyn kommen ſollen, zu vervielfältigen begabt wurde, zur höchſtmöglichen Vollkommenheit des Ganzen gehöre, die unſtreitig darinnen beſteht, daß alle denkbaren Voll-

kommenheiten, die theils neben einander ſeyn, theils auf einander folgen können, auch zur Wirklichkeit gelangen.

Damit der menſchliche Leib zu ſeinen mannichfaltigen Verrichtungen geſchickt ſeyn möchte, mußten alle vier Elemente Erde, Waſſer, Luft und Feuer darinnen vereiniget werden. Die Schrift gedenket nur der Erde und des Waſſers, weil von den Elementen des Feuers und der Luft weniger Theile darinnen enthalten ſind, als von den irrdiſchen und wäſſerichten, wie, Alexanders Urtheile nach, Ariſtoteles, Baſilius, Auguſtinus, und Bernhard von Clairvaux richtig behauptet haben; denn der Leib Adams würde haben weder ruhen, noch bewegt werden können, wenn von jedem Elemente gleich viele Theile zur Bildung und Einrichtung deſſelben gebraucht worden wären. Nur mußten alle Theile der Elemente einander in ihrer Kraft gleich ſeyn, damit ſie einander nicht zerſtören, ſondern mit einander vereiniget bleiben könnten, wiewohl zu dieſer Gleichheit der Kraft keine Gleichheit der Schwere und der Leichtigkeit ihrer Theile erfodert wurde, wodurch alle Veränderungen ſeiner Lagen verhindert worden wären. In Abſicht auf die Kraft mußte die Leichtigkeit, in Abſicht auf Gewicht und Größe mußte die Schwere größer und überwiegend ſeyn. Gott handelte darinnen gerecht, weil ſeine Gerechtigkeit darinnen beſteht, daß er thut, was ſeiner Güte gemäß und anſtändig iſt, quia juſtitia dei eſt in condecentia bonitatis ſuae; eine Beſchreibung der göttlichen Gerechtigkeit, welche viel Aehnlichkeit mit der Erklärung hat, die Leibnitz und Wolf in den neuern Zeiten von dieſer göttlichen Eigenſchaft gegeben haben. Eben ſo gerecht handelte Gott, als er dem Menſchen nach dem Falle zur Strafe ſeines Ungehorſams dieſe Gleichheit und Harmonie aller Theile ſeines Körpers mit einander wieder entzog.

Der menſchliche Leib wurde nicht für die fleiſchliche Luſt erſchaffen; der nächſte Endzweck, warum er erſchaffen wurde, war die Seele, die eines bequemen Werkzeuges zu ihren mancherley Verrichtungen bedurfte. Der entfernte und letzte Endzweck war Gott, oder die Verherrlichung ſeiner Macht, ſeiner Weisheit und ſeiner Güte durch die bewundernswürdige Einrichtung deſſelben.

Die Einrichtung, nach welcher von dem einigen Leibe Adams alle Leiber ſeiner Nachkommen abſtammen ſollten, war Gott anſtändig; denn ſie war zur Vollkommenheit des Ganzen nöthig, diente auf mancherley Weiſe zur myſtiſchen Belehrung der Menſchen, zur Uebung mancher guten Werke und zum Preiſe der göttlichen Gerichte. Sie diente auch zur Beförderung der Liebe aller Menſchen gegen einander; auch werden ſie eben dadurch gereizt und verpflichtet, einander mehr, als alle übrigen Geſchöpfe zu lieben, da ſie alle einen gemeinſchaftlichen Stammvater haben, wie ſie alle einen geiſtlichen Erhalter haben, in dem Hauſe Eines Gottes ſich aufhalten, Einem Herrn unterworfen ſind, und einerley Mittel der Gnade beſitzen.

Ungeachtet der Veränderungen, welche der Leib des erſten Menſchen im Stande ſeiner urſprünglichen Beſchaffenheit, und im Stande ſeines Verfalles erfahren hat, iſt er dennoch, ſeinem Weſen nach, immer ein wahrer menſchlicher Leib geblieben, und weil alle Leiber ſeiner Nachkommen von demſelben abſtammen, auf welche Art auch die Fortpflanzung deſſelben gedacht werden mag: So ſind auch dieſe wahre menſchliche Körper. Von der Art der Fortpflanzung wurden verſchiedne Meinungen behauptet. Der Magiſter, ſo wurde Lombard, ohne einigen weitern Zuſatz in den Schulen genannt, hatte behauptet, der Theil, welcher von der Subſtanz

des Leibes Adams zur Abſtammung aller menſchlichen Körper von dem ſeinigen beſtimmt geweſen ſey, habe in ſich ſelbſt die Kraft gehabt, ſich bis ins Unendliche zu vermehren, ohne des Zuſatzes irgend einer fremden Materie zu bedürfen; denn er nahm an, daß die Materie ins Unendliche theilbar, oder ausdehnbar ſey, und konnte glauben, der kleinſte Theil der Luft, der nur einen kleinen Raum erfüllt, konnte durch die ihm eigne Kraft der Ausdehnung, wenn ſie frey wirken könnte, den unermeßlichen Raum ausfüllen, den itzt alle exiſtirende Luft zugleich einnimmt. Andre widerſprachen der Meinung des Magiſters, und glaubten, die Fortpflanzung der Menſchen begreiflicher zu erklären, wenn ſie die Vermehrung des Theiles von dem Leibe Adams, woraus der Leib ſeines Sohnes gebildet wurde, durch die Vereinigung andrer Materien damit annähmen, und auf gleiche Weiſe immer einen menſchlichen Leib von dem andern entſtehen und nach und nach zu ſeiner gehörigen Größe aufwachſen ließen. Alexander will nicht zwiſchen beyden Meinungen entſcheiden, ſondern überläßt die Wahl zwiſchen beyden dem Urtheile eines jeden Nachdenkenden.

Was den Bau des menſchlichen Leibes betrifft, ſo giebt es keinen Körper, woraus mehr Weisheit und Kunſt der Zuſammenſetzung hervorleuchtet, als den menſchlichen Körper; eine ſolche Mannichfaltigkeit erfoderten die mannichfaltigen Geſchäffte, welche die Seele durch ihren Körper ausrichten ſollte. Die aufgerichtete Geſtalt, die der Menſch empfieng, gehörte auch dazu, und iſt ſowohl ein Beweis ſeines Vorzugs vor allen Thieren, und ſeiner ihn von denſelben unterſcheidenden Würde, als auch ein Unterricht, daß er nicht für die Erde, ſondern für den Himmel erſchaffen ſey, worüber beſonders Alexander

ander viel moraliſirt, obgleich alle dieſe Moraliſationen auf einem ſehr ſchwachen und vergänglichen Grunde beruhen. Der größte Beweis der Würde des menſchlichen Leibes iſt die Vereinigung deſſelben mit der menſchlichen Seele, wodurch die menſchliche Natur auch fähig wurde, durch die Menſchwerdung Chriſti mit dem Sohne Gottes perſönlich vereinigt zu werden. Um aber doch jenem vorhergehenden Grund von der Würde des menſchlichen Körpers eine gewiſſe Feſtigkeit und Stärke zu geben, wurde behauptet, daß der Himmel der natürliche Aufenthalt und Ort des menſchlichen Körpers, wiewohl erſt im Stande ſeiner Verherrlichung, ſey.

Von dem Leibe Adams wurde ſowohl eine Animalität, *) als eine Spiritualität behauptet, wie ſehr auch dieſe Begriffe einander zu widerſprechen ſcheinen. Jene ſollte bloß darinnen beſtehn, daß der Leib deſſelben eben ſo der Nahrung und des Getränkes zur Unterhaltung ſeiner Kräfte bedürfte, als alle übrigen thieriſchen Körper. Indeß können dieſer Animalität wegen doch die Menſchen nicht mit den unvernünftigen Thieren zu einer Gattung gerechnet werden. Von der Spiritualität des menſchlichen Körpers, welche die Animalität deſſelben überwiegen ſoll, giebt weder Alexander noch einer ſeiner Schüler und Nachfolger eine Erklärung. Sie beweiſen bloß, daß der Leib des erſten Menſchen der Ordnung wegen, in welcher das Vollkommnere und das Unvollkommnere mit einander ſtehen muß, in Abſicht auf die Verdienſte, welche ſich der Menſch erwerben ſollte, und auf ſeine künftige Auferſtehung, mehr geiſtig, als animaliſch habe ſeyn müſſen. Was ihnen für eine Idee vorſchwebte; ob die Idee einer vorzügli-

*) *Thom.* I. p. 91. *Bonav.* et *Scot.* ut ſupr.

züglichen Feinheit der Theile, woraus er zuſammengeſetzt iſt, oder einer größern und vorzüglichen Vollkommenheit ihrer Verbindung mit einander, oder der vorzüglichen Bequemheit derſelben zu den geiſtlichen Verrichtungen der Seele, läßt ſich nicht beſtimmen.

Der menſchliche Leib wurde nicht vor den übrigen Werken der Schöpfung, ſondern nach der Vollendung derſelben am ſechſten Tage erſchaffen, und zwar; (denn die Scholaſtiker wollten gern von allem Grund wiſſen und angeben,) wegen eines dreyfachen Verhältniſſes; wegen des Verhältniſſes des Unterwürfigen gegen den, dem es unterwürfig ſeyn ſoll, wegen des Verhältniſſes des Unvollſtändigen gegen das Vollſtändige, und endlich wegen des Verhältniſſes des Vollendeten gegen ſeinen Zweck. Darum mußte die Hervorbringung des Menſchen, und zwar ſowohl ſeiner Seele, als ſeines Leibes das ganze Werk der Schöpfung beſchließen.

Der Ort, wo der menſchliche Leib erſchaffen wurde, war nicht das irrdiſche Paradieß, *) das, einer alten Sage zufolge, in der Gegend von Damaſcus gelegen haben ſoll, ſondern wurde in daſſelbe verſetzt. Dieß hält Alexander für ſehr glaublich, weil es ſchicklich ſey, daß, weil Adam, ſeiner Verſündigung wegen aus dem Paradieſe verſtoßen worden iſt, er auch erſt vorher in daſſelbe verſetzt worden ſeyn müſſe. Man muß geſtehen, daß bey den Scholaſtikern ſehr oft wenig dazu gehörte, wenn ſie eine Meinung oder vielmehr eine Sage, oder einen Traum der Einbildung für wahrſcheinlich oder glaublich halten ſollten.

Dieſes

*) *Thom.* I. p. q. 102. *Bonav.* in 2. d. 17. dub. 2. et artic. 2. *Scot.* ib. qu. 2.

Dieſes Paradieß nun war der anſtändigſte und ſchicklichſte Aufenthalt für die erſten Menſchen, und zwar wegen der Fruchtbarkeit, wegen der Anmuth und der gemäſſigten Witterung der Gegend bey Damaſcus. Alexander ſchüttet hier den ganzen Vorrath ſeiner geographiſchen und aſtronomiſchen Gelehrſamkeit aus, um zu beweiſen, daß keine andre Lage, weder eine höhere, wie der Olymp, noch eine niedrigere, als die bey Damaſcus ſo bequem für den erſten Menſchen geweſen wäre, als die Lage von Damaſcus. Rudbeck konnte alſo ihn nicht für ſeine Meinung von der Lage des Paradieſes in Schweden anführen.

Warum nicht allein ein männlicher, ſondern auch ein weiblicher Körper erſchaffen werden mußte, davon weiß Alexander, außer der Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechtes, verſchiedne Gründe anzugeben. Bey dieſen ſollte dadurch alle Unordnung und Verwirrung vermindert, Demuth und Liebe geübt und befördert, die Verbindung Chriſti mit der Kirche, Chriſti et eccleſiae glutinua, abgebildet, und zugleich die Vereinigung, die einmal im Vaterlande ſtatt haben würde, vorgeſtellt werden, welches alles ſehr weitläuftig ausgeführt wird. Gleiche Urſachen werden zur Entſcheidung der Frage, warum der Leib der Eva aus einer Ribbe, und nicht aus einem andern Gliede des menſchlichen Leibes gebildet werden mußte, angeführt. Der Leib Adams ſollte nichts von ſeiner Schönheit verlieren. Die Formation der Kirche aus der geöffneten Seite Chriſti ſollte dadurch bezeichnet werden, wie auch die gleiche Pflicht beyder Geſchlechter in der Erzeugung der Kinder, und der innigen Liebe, wodurch ſie ſich mit einander vereinigen ſollten. Der Leib der Eva wurde wunderthätiger Weiſe und zwar von Gott ſelbſt und unmittelbarer Weiſe erſchaffen. Weil derſel-

be rein und unbefleckt erſchaffen wurde, ſo würde er auch, wenn ſie von Adam im Stande der Unſchuld erkannt worden wäre, rein und unbefleckt geblieben ſeyn; würde nicht wie nun, eine gewaltſame Verletzung in den zur Fortpflanzung beſtimmten Theilen erlitten, und ihre Pforte würde ſich für dieß Geſchäffte eben ſo eröffnet haben, wie ſie noch ſich für die ordentliche Reinigung des weiblichen Geſchlechtes eröffnet. Alexander wird darüber ſehr umſtändlich, wie ſchon Auguſtin in ſeinen Streitſchriften wider die Manichäer oft gethan hatte. Man kann ſich nicht enthalten die Anmerkung zu machen, daß, ſo ſehr er, gleich ſeinen Schülern und Nachfolgern Mönch war, er dennoch mit denſelben ſich gern bey ſolchen Materien verweilte, ſo unkundig ſie auch der Einrichtung des weiblichen Körpers zu dieſem Geſchäffte der menſchlichen Natur waren. Man ſieht deutlich aus ihren Vorſtellungen, wie ſehr es dieſen Zeiten an der Erkenntniß des menſchlichen Leibes fehlte, welche die Anatomie giebt. Uebrigens wird behauptet, daß Eva weder ſo viel Stärke des Leibes, noch auch einen ſo vortrefflichen Leib, als Adam gehabt habe; denn nach ſeinem Urtheile würde es etwas Unanſtändiges geweſen ſeyn, wenn Eva, welche ihrem Manne unterthänig ſeyn, Kinder ſäugen, ſie ernähren und andre geringere Geſchäffte ausrichten ſollte, einen eben ſo ſtarken und vortrefflichen Leib von Gott erhalten hätte. *)

Nachdem die Schöpfung der erſten menſchlichen Körper betrachtet worden war, werden nun die Fragen unterſucht, welche die Paſſibilität der menſchlichen Natur betreffen. Ueberhaupt wird eine ſolche Paſſibilität derſelben zugeſtanden, welcher mit der Beſtimmung des Menſchen

*) *Thom.* I. p. qu. 92. *Bonav.* in 2. d. 18. artic. 1. per tot.

Menſchen zur Seligkeit beſtehen kann. Es war möglich, daß Adams Körper von äußern Urſachen verletzt wurde; daß er ein oder das andre Glied verlor. Die Theile ſeines Leibes konnten von einander getrennt und aufgelöſt werden. Allein ob gleich die Möglichkeit dazu vorhanden war, ſo war doch keine nähere Diſpoſition in dem Körper ſelbſt zu dieſer leidentlichen Veränderung da. Auch waren die Leiber der erſten Menſchen nicht dazu beſtimmt und eingerichtet. Folglich konnten ſie im Paradieſe alt werden, ohne die Gebrechlichkeiten und Schwachheiten, und die Abnahme der Kräfte fürchten zu dürfen, welche nun das menſchliche Alter begleiten; denn ſie waren zu einem immer fortdauernden Leben von Gott erſchaffen worden. *)

Nun folgen viele Lehrfragen über das Leben. **) Iſt es eine Subſtanz oder ein Accidenz? die Seele ſelbſt, oder eine Wirkung, ein Vermögen, oder ein Actus der Seele? Haben alle lebendigen Geſchöpfe das Leben unmittelbarer, oder mittelbarer Weiſe von Gott, ihrem Schöpfer? Auch die Thiere und die Pflanzen? Wie theilt die Seele, die in ſich ſelbſt lebendig iſt, das Leben ihrem Körper mit? Kann auch Gott ein Leben zugeſchrieben werden, und iſt ſein Leben von ſeinem Weſen anders, als nach unſrer Vorſtellung davon unterſchieden? Verbinden wir mit dem Worte Leben, wenn wir daſſelbe Gott als ein Prädicat zueignen, Einen und denſelben Begriff? Haben die Engel, haben, wie viele Philoſophen glaubten, die überhimmliſchen Körper ein Leben, und ſollen wir die Himmel für beſeelt halten, weil es Ariſtoteles behauptet hat? Haben auch die Thiere, die kein

 Blut

*) *Thom.* I. p. q. 97. *Bonav.* et *Scot.* in 2. d. 19. qu.

**) *Thom.* I. p. qu. 18. per 4. artic.

Blut haben, Leben, weil es heißt, daß das Leben im Blute ſey? Auch die Embryonen, und wenn zuerſt? Und giebt es Leben in den Säften des menſchlichen Leibes, ſo lange ſie nicht erſtarren? Alexander iſt in der Unterſuchung aller dieſer Fragen ſehr umſtändlich; wie gründlich, dieß iſt eine andre Frage; denn die Menſchen ſind oft da am weitläuftigſten, wo ſie am wenigſten wiſſen. Das Weſentliche ſeiner Beantwortungen derſelben läßt ſich leicht überſehen. Das Leben gehört nicht zum Prädicamente der Subſtanz, iſt nicht die Seele ſelbſt, iſt kein bloßes Vermögen derſelben, ſondern Vermögen und Actus zugleich. Gott und alle Geſchöpfe, von den Engeln bis auf die Pflanzen herab, haben Leben; aber nicht eine und dieſelbe Art des Lebens. Weder die überhimmliſchen Körper, noch die Himmel ſind belebt; aber auch die Thiere, die kein Blut haben, oder keines, das dem Blute andrer Thiere gleicht, und endlich die Embryonen, wenn zu einer beſtimmten Zeit Seelen mit denſelben vereinigt werden.

Weil nun die Menſchen von Gott zu einem immerfortdauernden Leben beſtimmt waren, ſo waren auch die Körper derſelben zwar nicht ſchlechterdings unſterblich; aber es war doch weder Anlage noch Neigung zum Sterben in ihrem Urſprunge bey denſelben. *) Dieſe Unſterblichkeit, die auch ein Vorzug ihrer Körper ſeyn ſollte, gehörte nicht zum Weſen derſelben, ſondern war ein Geſchenk der Gnade und ſollte eine Belohnung ihres Gehorſames gegen Gott ſeyn.

Die erſten Menſchen ſollten alſo nicht allein ſelbſt leben, ſondern auch ihr Leben auf ihre Nachkommen fortpflanzen.

*) *Thom.* I. p. qu. 98. *Bonav.* in 2. d. 19. art. 3. *Scot.* ib. qu. 1.

pflanzen. Alſo würde im Stande der Unſchuld ein ehelicher Umgang ſtatt gefunden haben; auch eine Art ſinnlicher Luſt; aber keine unordentliche, keine ſo unmäßige und heftige Luſt, als nun die Menſchen in der ehelichen innigern Verbindung mit einander empfinden; eine Meinung, worinnen er ſowohl vom Magiſter, als von Auguſtins noch härterer Meinung abgieng, ob er gleich beyde zu mildern und zu entſchuldigen ſucht. Indeß iſt er darinnen mit beyden einig, daß der eheliche Umgang der erſten Menſchen keine andre und weitere Abſicht, als die Erhaltung und Fortpflanzung ihres Geſchlechtes, und alſo ſelbſt nicht allein kein Hauptzweck, ſondern auch in Rückſicht auf das damit verknüpfte Vergnügen kein Nebenzweck deſſelben geweſen ſeyn würde. Sie würden ſich dieſes Umganges nicht allezeit haben enthalten können; allein ſie hätten ſich deſſelben allezeit enthalten, wenn er nicht zu jenem Hauptzwecke erfoderlich war. *)

Obgleich Adam und Eva im Stande der Unſchuld keine Kinder gezeugt haben: So läßt ſich dennoch Hales, mit ſeinen Schülern und Nachfolgern, auf die Frage ein, was geſchehen ſeyn würde, wenn ſie unſchuldig geblieben wären, worauf bereits Lombard und ältere Lehrer der Kirche ſich ganz unnützer Weiſe eingelaſſen hatten. Würden Kinder, im Stande der Unſchuld erzeugt, Erben der urſprünglichen Gerechtigkeit geweſen ſeyn? Eine Frage, welche Lombard bejaht, und Hugo der Victoriner verneint hatte, welcher aber Alexander einen zwiefachen Sinn giebt, um beyder Meinungen für richtig erklären zu können. Waren ſie Erben der Gerechtigkeit oder Rechtſchaffenheit, welche bey den erſten Aeltern ein

*) *Thom.* I. p. qu. 98. 99. 100. *Bonav.* in 2. d. 20. p. 1. *Scot.* ibid.

ein Geſchenk der Gnade war? Keinesweges; denn dieſe iſt die Wirkung einer unmittelbaren göttlichen Infuſion. Würden, wenn die Stammältern der Menſchen im Guten beſtätigt worden wären, auch ihre Kinder gleich denſelben darinnen beſtätigt worden ſeyn? Hugo, der Victoriner, läugnete, daß dieſes eine Folge jener Beſtätigung geweſen ſeyn würde; Alexander behauptet das Gegentheil, ohne doch die entgegengeſetzte Meinung zu verdammen. Würden die im Stande der Unſchuld gebohrne Kinder gleich im Stande einer hinlänglichen Kenntniß und Weisheit ſich befinden; ob ſie auch gleiche Hände, Füße und andre Gliedmaßen zur eignen Bewegung und zu ihrem Beſten zu brauchen vermögend geweſen ſeyn würden? Dieſe Frage bejaht Alexander, und auf jene antwortet er, daß von dergleichen Kindern wenigſtens eine größre Anlage zur Weisheit und eine ſchnellere Erleuchtung derſelben wahrſcheinlich ſey. Würden, wenn die erſten Menſchen nicht gefallen wären, dann mehr Perſonen männlichen Geſchlechtes, als Perſonen des weiblichen gebohren worden ſeyn? Alexander entſcheidet für die größre Anzahl des männlichen Geſchlechtes; Hugo, der Victoriner, war weit günſtiger für das weibliche Geſchlecht geſinnt; denn er glaubte, daß eben ſo viele weibliche, als männliche Perſonen würden gebohren worden ſeyn; indem bey dieſer Vorausſetzung es keinem von unſerm Geſchlechte an einer Gehülfinn gefehlt haben würde. Nach dieſem Theologen wäre ſehr viel auf die Imagination der Mütter angekommen, was ſie hätten gebähren wollen; Töchter oder Söhne. Dafür, daß dieß mehr als wahrſcheinlich ſey, werden aus des Quintilians Declamation und aus dem Hipprokrates verſchiedne Beyſpiele von der Kraft und Wirkung der weiblichen Imagination angeführt. Alexanders Grund, warum ſeiner Meinung nach mehr Knaben als

Töchter

Töchter im Paradieſe würden gebohren worden ſeyn, iſt, daß bloß hätten Menſchen erzeugt und gebohren werden ſollen, um die Stellen der gefallnen und aus dem Himmel verſtoßnen Engel wieder zu erſetzen; daß dazu die vortrefflichſten von den Menſchen genommen werden müßten, welches denn die Perſonen unſers Geſchlechtes geweſen wären; daß, weil doch im Himmel keine Ehen ſtatt fänden, es zur Erſetzung der Engel nicht ſo vieler Perſonen des weiblichen Geſchlechtes bedurft hätte. Freylich konnten diejenigen, welche ſich des weiblichen Geſchlechtes dawider annehmen wollten, dawider ſagen, daß die Perſonen deſſelben ſich beſſer in den Himmel ſchickten, als die von unſerm Geſchlechte, weil ſie mehr Andacht hätten, als dieſe; weil ſie auch geſchwinder wieder aufſtünden, wenn ſie fielen, als dieſe. Nun geſteht zwar Alexander dem weiblichen Geſchlechte eine große Devotion zu; meint doch aber, daß wir ſtärker und ſonſt vortrefflicher geweſen ſeyn würden; daß zwar die vom weiblichen Geſchlechte ſchneller ſich von ihrem Falle wieder aufrafften; daß ſie aber auch deſto geſchwinder wieder fielen; daß es bey unſerm Geſchlechte freylich mit dem Aufrichten etwas langſam gienge; daß wir aber auch deſto feſter ſtünden. Welche Träume! Wie konnten ſo ernſthafte und geſetzte Männer, als doch Mönche waren, und hätten ſeyn ſollen, auf die Unterſuchung, Beſtreitung oder Vertheidigung derſelben ſo viel Nachdenken verſchwenden! Es ſind beynahe fünf Columnen in Folio, welche dieſe Unterſuchung in der Summe des Hales einnimmt!

Nach ſo vielen weitläuftigen Unterſuchungen kömmt endlich Hales auf dasjenige, was den ſeiner phyſiſchen Beſchaffenheit nach guten urſprünglichen auch als einen moraliſch guten und glückſeligen Zuſtand auszeichnet.*)

Dieß

*) *Thom.* I. p. qu. 95. *Bonav.* in 2. d. 29. *Scot.* ib.

Dieß iſt die Gnade, welche Gott den erſten Menſchen gleich in ihrer Schöpfung erwies, theils nachher noch hinzufügte, wie Auguſtin ſchon behauptet hatte, von deſſen Orakelſprüchen die Scholaſtiker nicht abgehen wollten. Hierüber waren vornehmlich ſeit Peter Lombards Zeiten die Meinungen der Theologen ſehr verſchieden. Einige behaupteten, der Menſch habe nicht bloß alle zum Weſen des Menſchen, und zur Vollſtändigkeit deſſelben gehörige Kräfte empfangen, welche die bloß natürlichen Beſchaffenheiten deſſelben pura naturalia genannt zu werden pflegten; er ſey zugleich mit thätigen überwiegenden Neigungen zum Guten und mit einem eben ſo entſchiednen Abſcheue gegen das moraliſche Böſe erſchaffen worden, wodurch er nicht allein im Guten habe beſtehen, ſondern auch, ungeachtet aller Verſuchungen zum Gegentheile, im Guten habe zunehmen können. Dieſe Vorzüge hießen freye und umſonſt geſchenkte Gaben der Gnade, womit der erſte Menſch erſchaffen worden ſey, woraus denn weiter folgt, daß er auch von dem erſten Momente ſeiner Exiſtenz an die Gnade gehabt habe, wodurch er Gott gefiel, gratiam gratum facientem, die von der gratia gratis data unterſchieden wurde. Hugo, der Victoriner, behauptete dieſe Meinung. Ein gegen das Gute und das Böſe gleich unbeſtimmter Zuſtand, worinnen zwar keine Neigung zu dieſem, aber auch keine Neigung zu jenem iſt, läßt ſich gar nicht denken. Es giebt keine Kräfte des Menſchen, die jemals ganz unthätig und bloße Potenzen deſſelben geweſen wären. Verſtand und Wille wirken gleich ihrer Natur nach, ſo bald ſie exiſtiren. Alſo mußten ſie gleich auf Wahrheit oder Irrthum, auf das Gute oder das Böſe gerichtet ſeyn. Auf Irrthum und Sünden konnten ſie nicht gerichtet ſeyn, denn ſonſt hätte ſie Gott nicht unſchuldig erſchaffen; folglich müſſen ſie gleich auf eine mit den Vollkommenheiten

Gottes übereinſtimmige Weiſe thätig geweſen ſeyn. Gott hat dieſelben alſo gleich durch ſeine Gnade zur Rechtſchaffenheit geſchickt gemacht, und eben darinnen beſteht die urſprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, welche ihnen anerſchaffen worden iſt; eine Meinung, welche, obgleich mit einiger Einſchränkung von den Lehrern der lutheriſchen Kirche erneuert und wider die römiſche vertheidigt worden iſt.

Doch Auguſtin hatte ſchon in den göttlichen Handlungen mit den erſten Menſchen eine Art von Succeſſion angenommen, und deswegen angenommen, weil es Gott, als einem Gott der Ordnung, anſtändig geweſen ſey, ihn erſt in puris naturalibus zu erſchaffen, ihn dann mit Tugenden zu ſchmücken, und ihn dann durch ſeine Verherrlichung ganz vollkommen zu machen. Man ſagte, daß durch die Gnade gewiſſermaßen eine Ehe der Seele mit Gott geſtiftet werde, welche eine beyderſeitige Einwilligung vorausſetzt. Wäre nun Adam nicht eher geweſen, als er einwilligte, ſo hätte er nicht einwilligen können; alſo hat er Natur und Gnade nicht zugleich empfangen; jene iſt vor dieſer vorhergegangen. Hales nimmt dieſe bereits von Lombarden behauptete Meinung in Schutz. Wenn man, ſagt er, die Gnade eigentlich nimmt, und diejenige verſteht, welche den freyen Willen berichtigt, vollkommen macht und erfüllt, und den Menſchen Gott gleichförmig und zu ſeinem Kinde macht: So wurde Adam nicht mit dieſer Gnade ſogleich erſchaffen; ſie war keine natürliche, ſondern eine übernatürliche Gabe der Gnade. Der Menſch wurde, und zwar zur Offenbarung der Majeſtät, Weisheit und Güte Gottes in puris naturalibus erſchaffen. Sollte die Verſchiedenheit der Meinungen nicht auf eine bloße Verſchiedenheit der Formeln hinauslaufen: So mußte nothwendig von Lombards

bards Anhängern angenommen werden; daß die erſten Menſchen mit ihren puris naturalibus, oder mit ihren bloß weſentlichen und natürlichen Kräften, ohne eine mit ihrer Schöpfung zugleich veranſtaltete davon unzertrennliche Uebereinſtimmung mit den moraliſchen Eigenſchaften Gottes, im Guten beſtehen, und darinnen zunehmen und den Verſuchungen Satans zur Sünde widerſtehen konnten, ob ſie gleich dadurch nicht vermögend waren, zu überwinden, wobey ſie denn auch eine beſondre allmeine Beyhülfe der göttlichen Gnade annehmen konnten. Dieß thaten denn auch Hales, Thomas, Bonaventura und mit ihnen alle folgenden Scholaſtiker, ungeachtet ſie dieſe Meinung nicht immer mit einerley Formeln ausdrückten.

Mit dieſer Behauptung ward eine andre verbunden, daß es allerdings bey dieſer Beſchaffenheit der erſten Menſchen möglich geweſen ſey, verſchlimmert zu werden, weil einem endlichen eingeſchränkten Geſchöpfe eine abſolute Unſündlichkeit nicht mitgetheilt werden könne. Die Möglichkeit verſchlimmert zu werden gehört zu den weſentlichen Einſchränkungen endlicher Weſen.

Ob der Menſch im Stande der Unſchuld, bloß in ſeinen natürlichen Beſchaffenheiten betrachtet, Gott auch angenehm geweſen ſey, und alſo gratiam gratum facientem gehabt habe, war eine mit den vorhergehenden Behauptungen genau verbundne Frage. Nach dem gemeinen Gebrauche der Redensarten: Gott gefallen; Gott angenehm ſeyn; bejahet Alexander die Frage: allein in dem eingeſchränkten Sinne, in welchem eine vernünftige Creatur Gott angenehm und gefällig heißt, die er zu ſeinem Tempel, zu ſeiner Tochter, zu ſeiner Braut macht, wodurch er ewiges Lebens würdig iſt, konnte der erſte Menſch Gott nicht ohne eine hinzukommende über-

natür-

natürliche Gnade angenehm und wohlgefällig ſeyn. Ohne dieſe Gnade konnte er auch durch ſeine bloß natürliche Beſchaffenheit nichts verdienen, wie er ohne die Hülfe dieſer Gnade im Stande des Verfalles, wenn er auch gebeſſert wird, nichts verdienen, und in dieſem Sinne nicht im Guten zunehmen kann. Alſo fragt ſich nur, dieſen Behauptungen zu Folge, ob zu der natürlichen wohlthätigen Einrichtung der erſten Menſchen noch übernatürliche göttliche Gaben hinzugekommen ſind, und dieß iſt es, was **Alexander** auch behauptet. Adam war durch ſolche übernatürliche Gaben ſchon vor ſeinem Falle tugendhaft; er hatte die Gnade empfangen, wodurch er Gott angenehm werden, wodurch er im Guten zunehmen und Belohnungen verdienen konnte. Er konnte dem Böſen nicht allein widerſtehen, ſondern auch die Verſuchungen dazu überwinden.

Und was gehörte zu dieſen übernatürlichen Gaben, die der Menſch außer den *puris naturalibus* von Gott empfieng, und zu dieſen darinnen gegründeten Tugenden? Zuerſt der **Glaube.** Unter dem **Glauben** ward nicht ein gewiſſes Verhalten des Herzens gegen Gott, nicht das, was Vertrauen auf Gottes Weisheit und Güte, oder auf ſeine Verheißungen und in einem eingeſchränkten Sinne **Vertrauen** heißt, daß er uns um Jeſu willen gnädig ſeyn und uns ewig ſelig machen wolle, ſondern die **Erkenntniß** deſſelben verſtanden, über deren Beſchaffenheit bey den erſten Menſchen die Meinungen unter den Scholaſtikern ſowohl in Rückſicht auf ihren Urſprung und ihre Art, als in Rückſicht auf ihre Kraft und Wirkſamkeit verſchieden waren, wozu noch die Vergleichungen derſelben mit derjenigen, die wir theils in unſerm gegenwärtigen Zuſtande erlangen können, theils in dem künftigen Leben, oder im **Vaterlande** erlangen werden. Alexander

ander behauptete, daß die erſten Menſchen den Glauben gehabt hätten, der, was das Formale deſſelben betrifft, in dem Anhängen an der erſten Wahrheit beſteht, worunter man Gott ſelbſt verſtand, und, was das Materiale deſſelben betrifft, in der Erkenntniß. Verſtändlicher würde er geſagt haben, er habe eine gewiſſe mit Ueberzeugung und Beyfall verknüpfte Erkenntniß ſeines Schöpfers gehabt. Er ſetzte hinzu, ſeine Erkenntniß ſey vollkommner geweſen, als diejenige, die wir itzt, ſo lange wir noch auf dem Wege ſind, haben, viel lichtvoller, als dieſe, aber ſo hell nicht, noch ſo vollkommen, als diejenige, welche wir einſt im Vaterlande haben werden; derjenigen ungefähr ähnlich, welche Chriſtus im Stande ſeiner Erniedrigung hatte. Man ſieht es dieſer Entſcheidung gleich an, daß man noch keine gehörig beſtimmte Vorſtellungen von der erſten Erkenntniß der Menſchen von Gott hatte. Hugo, der Victoriner, hatte zugleich den erſten Menſchen eine Art von unmittelbarer und anſchauender Erkenntniß Gottes zugeſchrieben. In Abſicht auf die Wirkſamkeit derſelben behaupteten einige einen noch ungebildeten, andre einen gebildeten Glauben, fidem informem et formatam. Jener war eine Erkenntniß, die noch von den Tugenden nicht begleitet war, die durch ſie gebildet werden ſollten; dieſer war ſchon eine in Tugenden fruchtbare Erkenntniß. Alexander behauptet, daß Gott den erſten Menſchen nicht ſo viele Tugenden und Gaben ſeiner ihnen umſonſt geſchenkten Gnade, gratiae gratis datae, verliehen habe, als wir nun, ſelbſt im Stande der Heiligung, empfangen und empfangen können, weil ſie für ihre Zeit und für ſich derſelben nicht bedurften, und ſie auch nicht gebrauchen konnten. Sie empfiengen aber ſo viele Gaben der angenehmmachenden Gnade, als ſie nöthig hatten, um vollkommner werden zu können. Alſo konnte Adam auch

mit

mit dem rechten Gebrauche dieſer Gaben Belohnungen verdienen. An ſich waren ſie nicht wirkſamer, als diejenigen, welche die Menſchen nun empfangen können; wohl aber nach der größern Möglichkeit ihres rechten Gebrauches, weil ſie in einem beſſern und vollkommnern Zuſtande erſchaffen wurden, als derjenige iſt, worinnen wir uns nun befinden. *)

Adam wurde mit einer zur Verehrung Gottes, zur Erhaltung und Fortpflanzung ſeines Geſchlechtes und zur rechtmäßigen Herrſchaft über die Thiere und andre Geſchöpfe vollkommen zureichenden Erkenntniß erſchaffen. Er hatte zwar keine anſchauende Erkenntniß Gottes; aber er hatte doch eine hellere und beſſere Erkenntniß in Beziehung auf ihren Endzweck, als diejenige iſt, welche wir in unſerm gegenwärtigen Zuſtande erlangen können. Er erkannte Gott nicht allein in den Geſchöpfen, als in einem Spiegel der Gottheit, ſondern auch noch auf andre Arten, zum Exempel durch Geſichte und Erſcheinungen. Gleichfalls würde er auf mehr, als eine Art, und beſonders durch den rechten Gebrauch ſeines freyen Willens ſeine Erkenntniſſe erweitert und vermehrt haben, wo nicht in Abſicht auf alle erkennbaren Gegenſtände, aber doch in Rückſicht auf einige. So lange er unſchuldig geblieben wäre, ſo lange würde er immer viele Dinge nicht gewußt haben; aber niemals würde er auf eine ſeiner Glückſeligkeit nachtheilige Weiſe getäuſcht und betrogen worden ſeyn, mit welchen Scheingründen auch die Möglichkeit, daß er ſich hätte irren können, erwieſen werden mag. Denn wer darf von der Möglichkeit ſich zu irren auf die Wirklichkeit des Irrthums ſchließen?

*) *Thom.* I. qu. 94. *Bonav.* in 2. d. 23. ar. 2. Scot. in 2. d. 22. qu. 2.

Zu den Vorzügen des Standes der Unſchuld gehörte auch die Herrſchaft der erſten Menſchen über die Erde. *) Wäre er in dieſem Zuſtande geblieben, ſo würde er über alle ſeine Nachkommen geherrſcht; auch würde jeder derſelben nach und nach den Vorzug dieſer Herrſchaft über die andern erhalten haben, obgleich dieſe Herrſchaft keine Herrſchaft des Widerſpruchs und des Zwanges, ſondern eine Herrſchaft der Wohlthätigkeit und Liebe geweſen ſeyn würde. Adam hätte, wenn er unſchuldig geblieben wäre, über die Thiere geherrſcht, weil es anſtändig war, daß er, wegen ſeines Vorzuges, und wegen ihrer Beſtimmung zu ſeinem Gebrauche und Nutzen, über ſie herrſchte. Auch würde er über alle lebloſen Geſchöpfe geherrſcht haben; mit völliger Freyheit, obgleich nicht mit zweckloſer Willkühr, libere quidem, at non indifferenter; nicht wider den Willen deß, der ihn zum Herrn über alles geſetzt hatte, ſondern nach ſeinem Willen.

Dieß iſt das Weſentlichſte, was Alexander mit ſeinen Schülern und Nachfolgern von dem Stande der Unſchuld der erſten Menſchen, von ihrer Erkenntniß darinnen, und von ihrer urſprünglichen Rechtſchaffenheit und Heiligkeit behauptete und auf ſeine Nachkommen fortpflanzte, obgleich ihre Meinungen in Abſicht auf ihren Vortrag derſelben, auf die Gründe, womit ſie bewieſen, und auf verſchiedne Beſtimmungen und Einſchränkungen, mancherley mehr oder weniger erhebliche Veränderungen erfuhren; denn das iſt einmal die Art des menſchlichen Geiſtes und ſeiner Freyheit, daß er Fortſchritte thun, ſeine Einſichten erweitern oder verbeſſern, oder wenn er dieſem Ziele nicht näher kommen kann, ſie doch anders haben, und nicht immer in einer und derſelben

*) *Thom.* I. p. qu. 96. *Bonav.* in 2. d. 44. art. 2. et 3.

ben Geſtalt ſehen will. Thomas hat indeß einige Sätze deutlicher vorgetragen, und auch einige Zuſätze hinzugefügt. Deutlicher erklärt er ſich über die Frage, ob Adam im Stande der Unſchuld alle Tugenden gehabt habe, wenn er antwortet: Alle Tugenden, welche in ihrer Beſchaffenheit keine Unvollkommenheit vorausſetzen, wie zum Exempel die Liebe und die Gerechtigkeit, weil im Stande der Unſchuld die Vernunft Gott, und alle untern Kräfte des Menſchen der Vernunft unterwürfig waren; alle Tugenden, die zwar eine Unvollkommenheit vorausſetzen; die aber doch mit der Vollkommenheit des erſten Zuſtandes nicht im Streite ſtehen, wie der Glaube an das Unſichtbare, und die Hoffnung; denn der Menſch erkannte im Stande der Unſchuld weder Gott von Angeſicht zu Angeſicht, oder unmittelbarer Weiſe, noch war er ſchon auch vollkommen ſelig; alle Tugenden endlich, welche Unvollkommenheiten vorausſetzen, die mit der urſprünglichen Vollkommenheit der Menſchen nicht beſtehen können, als zum Exempel Reue über begangene Sünden, oder Mitleid und Barmherzigkeit gegen Elende ſind; zwar nicht in der Ausübung, ſecundum actum, aber doch nach der Fähigkeit dazu, ſecundum habitum, wie Ariſtoteles in ſeiner Ethik ſchon bemerkt hat, daß die Schamhaftigkeit über das was ſchändlich iſt, dem Tugendhaften nur unter der Bedingung eigen iſt, daß er ſich ſchämen würde, wenn er etwas Böſes thäte. Ein Zuſatz iſt die Beantwortung der Frage, ob der erſte Menſch Affecten und Leidenſchaften gehabt habe. Er antwortet darauf, daß er alle diejenigen gehabt habe, welche aufs Gute gehen, Liebe, Freude, Verlangen und Hoffnung, die nicht bekümmert; aber nicht diejenigen, welche aus der Gegenwart und Empfindung des Böſen entſtehn, als Furcht, und Schmerz, Traurigkeit und Reue ſind; denn zu dieſen

Affecten waren keine Urſachen in ſeinem urſprünglichen Zuſtande vorhanden. Jene hatte er alſo; aber nicht, wie wir ſie itzt haben, ſondern gemäßigt und gehorſam gegen die Vernunft. Deutlicher erklärt er ſich über die Frage, ob im Stande der Unſchuld ein Menſch über den andern geherrſcht haben würde, worauf er antwortet, daß darinnen die Herrſchafft, welche das Gegentheil der Knechtſchaft iſt, nicht ſtatt gefunden hätte, weil dieſe eine Frucht und Folge der Sünde iſt, daß aber doch eine Supereminenz der Weisheit und Rechtſchaffenheit ſtatt gefunden haben könnte, woraus ein Recht, andre auch unſchuldige, aber nicht mit gleich großen Vorzügen begabte Menſchen zu leiten, und bey dieſen eine Verbindlichkeit und Neigung, ſich leiten zu laſſen, folget. Dieſes fließt aus einem Zuſatze, worinnen unterſucht wird, ob im Stande der Unſchuld alle Menſchen einander vollkommen gleich geweſen ſeyn würden, welches er läugnet, weil eine gewiſſe Ungleichheit mit der urſprünglichen Vollkommenheit und Glückſeligkeit der Menſchen in keinem Streite und Widerſpruche ſteht. Aehnliche Zuſätze ſind es, durch welche behauptet wird, daß der Baum des Lebens beſtimmt geweſen ſey, die Abnahme des Lebens bey den erſten Menſchen zu hindern, ſo lange ſie in dieſem animaliſchen Leben fortdauern und bleiben ſollten, daß ſie aber auch dieſes Mittels nicht mehr bedurft haben würden, wenn ſie von dem animaliſchen Leben, zu dem geiſtlichen im Himmel erhoben, und in einen höhern Zuſtand verſetzt worden wären.

Ueber

Ueber die
Lehrſätze der ſcholaſtiſchen Theologie
im
zweyten Zeitalter derſelben
von der
göttlichen Regierung aller Dinge.

Bis auf den Thomas von Aquino war die Lehre von der göttlichen Regierung aller Dinge nicht in einem beſondern Artikel, ſondern gelegentlich in der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften, worinnen auch die Lehre von der göttlichen Vorſehung erwogen wurde, und in andern Artikeln abgehandelt worden. Thomas hielte es für rathſam, die wichtigſten Lehrſätze davon in einem beſondern Abſchnitte zuſammenzuſtellen, ehe er die Lehre von dem Falle der erſten Menſchen und der dadurch auf alle Nachkommen derſelben fortgepflanzten Erbſünde handelte. Ich will alſo, der Vollſtändigkeit halber, dasjenige mittheilen, was dieſer Theolog, der ein Orakel in der Theologie für die folgenden Zeiten wurde, davon vorgetragen hat. *)

Ohne eine deutliche und zureichende Erklärung von der göttlichen Regierung aller Dinge zu geben, welches die ſcholaſtiſchen Theologen ſo oft unterließen, behauptete Thomas zuerſt das Daſeyn derſelben, wider diejenigen, welche daſſelbe läugneten. Nur diejenigen Dinge, ſag-

*) Thom. p. 1. qu. 103 - 117.

ten ſie, bedürfen einer Regierung, welche um eines gewiſſen Endzweckes willen wirken und bewegt werden. Ein großer Theil der natürlichen Dinge wirket nicht dazu; weil ſie keine Erkenntniß einiges Zweckes haben; die Welt wird alſo nicht regiert. Der Grund, warum die Welt fortdauert, liegt in der Welt ſelbſt. Die dazu gehörigen Dinge werden durch eine innre Nothwendigkeit beſtimmt, und deswegen bedürfen ſie keiner Regierung eines andern. Thomas widerleget dieſe Scheingründe, theils aus der Ordnung in allen Dingen, die auf die Erhaltung gewiſſer Endzwecke abzielt; theils aus der Betrachtung der Güte Gottes, der es geziemt, alle exiſtirende Dinge zu der Vollkommenheit zu bringen, die ſie zwar erreichen, aber nicht durch ſich ſelbſt erreichen können. Daraus, daß einige nicht ſelbſt zu einem beſtimmten Zwecke wirken, weil es ihnen an der Erkenntniß und dem Bewußtſeyn derſelben fehlet, folget nicht, daß ſie auch nicht von andern zu gewiſſen Endzwecken eingerichtet und beſtimmet werden. Daß die Welt einen innern Grund der Beſtändigkeit und Fortdauer habe, iſt unerweislich. Würde ſie nicht von dem erhalten, der ſie erſchaffen hat, ſo würde ſie in ihr urſprüngliches Nichts zurückſinken, und was die Nothwendigkeit betrifft, durch welche einige natürliche Dinge zu einem gewiſſen Zwecke beſtimmt ſind, ſo iſt dieſe ſelbſt in ihrem Urſprunge von Gott, gleichwie die Nothwendigkeit des Pfeils, nach welchem er auf eine Scheibe gerichtet iſt, eine Wirkung nicht des Pfeiles, ſondern des Schützen iſt. Wie alſo die Nothwendigkeit, womit der Pfeil wirkt, als ein Beweis der Richtung angeſehn werden muß, die ihm der Schütze giebt: So beweiſet auch die natürliche Nothwendigkeit, womit gewiſſe Geſchöpfe zu einem gewiſſen Ziele wirken, das Daſeyn der Regierung Gottes und ſeiner weiſen Vorſehung.

Die

Die Regierung der Welt hat einen Zweck, und dieſer iſt nicht in der Welt, ſondern außer der Welt. Dieß behauptet Thomas wider diejenigen, welche denſelben in den erſchaffenen Dingen ſelbſt ſuchten, und das Beſte derſelben dafür erklärten, wie die Geſundheit, als ein Zweck des Arztes ein Gut in dem Menſchen, und nicht außer demſelben iſt. Sie zu widerlegen, macht er einen Unterſchied zwiſchen den beſondern Zwecken der Geſchöpfe, und zwiſchen ihrem allgemeinen Zwecke, der in der höchſten Güte beſteht, die Gott ſelbſt iſt. Nun giebt es in dem Innbegriffe aller Geſchöpfe kein allgemeines Gut; jedes einzelne Geſchöpf iſt nur durch ſeine Theilnehmung an der höchſten Güte gut, participative bonum; alſo kann das Gute, welches der Endzweck des ganzen Innbegriffes aller erſchaffenen Dinge iſt, nicht in der Welt vorhanden, ſondern muß außer der Welt zu ſuchen ſeyn. Ariſtoteles hatte zwo Gattungen von Zwecken angenommen; eine, welche die Handlungen eines thätigen Weſens ſelbſt begreift; und eine, welche die Werke deſſelben in ſich faßt, die durch ſeine Handlungen bewirkt werden. Nun läßt ſich außer dem Univerſo nichts gedenken, was dadurch hervorgebracht würde; die Handlungen aber ſind in den Handelnden ſelbſt; alſo kann der Zweck der Welt nicht außer der Welt ſelbſt ſeyn. Auf dieſen Einwurf wider die Behauptung, daß Gott ſelbſt der letzte und höchſte Zweck der Welt und ihrer Regierung ſey, antwortete Thomas, Ariſtoteles habe bey jener Eintheilung der Zwecke in ſeiner Ethik von den Zwecken der Künſte geredet, deren Zweck bey einigen die Handlung des Künſtlers ſelbſt, bey andern aber das Werk ſey, welches dadurch zur Wirklichkeit gebracht wird. Der Zweck des Harfenſpielers iſt, der Zweck die Harfe zu ſpielen; der Zweck eines Baumeiſters nicht das Bauen, ſondern das Gebäude. Es geſchieht aber auch, das etwas

Aeußerliches der Zweck iſt; nicht allein als ein Werk betrachtet, ſondern auch als etwas, das beſeſſen wird, als ein Verhältniß, als etwas Vorſtellendes. So iſt Hercules der Zweck des Bildes, das in der Abſicht gefertiget wird, um ihn vorzuſtellen, und ſo muß man ſich den Zweck der göttlichen Regierung denken. Es iſt Gott, der durch die Welt vorgeſtellt, aus der er, als aus ſeinem Bilde erkannt werden ſoll, das alſo ſo gut, und ihm ſo ähnlich ſeyn muß, als ein Bild ihm immer gleichen kann. Ein und eben dieſelbe Sache kann auch mehr als einen Zweck haben; etwas Gutes, was darinnen iſt, und etwas Gutes außer derſelben; beyde Zwecke können mit einander beſtehen. So iſt die Ordnung der ganzen Welt ein Zweck der göttlichen Regierung, und alſo etwas Gutes, das in ihr ſelbſt befindlich iſt; aber es iſt weder der einzige, noch der letzte Zweck, ſondern ein Zweck eines außer ihr befindlichen Guten, wie ein Kriegsheer, mit dem Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik zu reden, nicht ſowohl um ſeinetſelbſt, als um des Feldherrn willen in Ordnung gehalten und regieret wird; eine Bemerkung, welche wohl verdient hätte, in den neuern Streitigkeiten über den Endzweck der göttlichen Werke, den einige bloß in die Glückſeligkeit der Geſchöpfe ſetzen, in Betrachtung gezogen zu werden.

Auf dieſen Lehrſatz gründete Thomas die Wahrheit, daß das Univerſum nur Einen höchſten Beherrſcher und Regierer habe. Wider dieſe Wahrheit konnte eingewendet werden, daß die Dinge in der Welt nicht auf eine einförmige Weiſe wirken und regiert werden. Einige ſind zufällig; andre ſind nothwendig; andrer Verſchiedenheiten nicht zu gedenken: Wie kann bey einer ſolchen Verſchiedenheit nur Ein Regent der Welt ſeyn? Veränderungen, die von Einem regiert werden, können einander

der nicht entgegen ſeyn, es wäre denn, daß es dem Regenten an genugſamer Kenntniß und Weisheit, oder an zulänglicher Macht und Gewalt fehlte. Nun kann dieſes nicht von Gott behauptet werden, und eben ſo gewiß iſt es, daß die erſchaffenen Dinge immer, ſo zu ſagen, mit einander uneins ſind, immer wider einander ſtreiten: Beweiſet dieſer immerwährende Streit nicht, daß die Welt nicht von Einem allein regiert werde? Dieſe Schwierigkeiten ſind leicht zu heben. Die Verſchiedenheit der Veränderungen, welche die Dinge in der Welt erfahren, haben ihren Grund in der Verſchiedenheit der Dinge, welche zur Vollkommenheit des Ganzen nothwendig ſind; nicht in der Verſchiedenheit des Regierers. Es iſt ein falſcher Schluß, wenn von der Verſchiedenheit und Menge der Dinge, die einer Regierung unterworfen ſind, auf die Verſchiedenheit und Menge der Regierungen geſchloſſen wird; nur das folget daraus, daß Ein und derſelbe Beherrſcher Gegenſtände, die in ihrer Natur und Art von einander unterſchieden ſind, auch auf mehr als eine Art und Weiſe regieren müſſe. Eben ſo falſch iſt es, daraus, daß die erſchaffenen Dinge in Abſicht auf verſchiedne beſondre Endzwecke wider einander ſtreiten, ſchließen zu wollen, daß ſie ſich nicht mit ihren verſchiednen und einander entgegenſtrebenden Wirkungen in Einem, und zu Einem allgemeinen Endzwecke mit einander vereinigen könnten. Eben darinnen beſteht die höchſte Kunſt der Regierung, daß verſchiedne wider einander ſelbſtſtreitende Gegenſtände doch zu Einem höchſten und vollkommnen Endzwecke verbunden werden.

Beydes vorausgeſetzt, kann man von der Welt zween Endzwecke annehmen, den nächſten, der die Ordnung der Welt, und ihre Güte iſt, und in der Aehnlichkeit derſel-

derſelben mit ihrem Schöpfer beſteht; eine Aſſimilation, welche vornehmlich in den vernünftigen Geſchöpfen exiſtirt, und den letzten, der Gott ſelbſt iſt, oder ſeine Offenbarung und die Vorſtellung ſeiner unendlichen Vorzüge durch die Welt. Die beſondern Zwecke der einzelnen Dinge außer ihrer Verbindung mit dem Ganzen ſind unzählbar.

Die Regierung Gottes erſtreckt ſich über alles. Nichts iſt dem Zufalle, nichts ſeiner eignen Beherrſchung überlaſſen. Zwar ſcheint es, als wenn die ſelbſtthätigen, und beſonders die freyhandelnden Geſchöpfe eine Ausnahme machten. Allein dieß ſcheinet auch nur ſo. Es iſt nur Ein Schöpfer aller Dinge; alſo iſt auch nur Ein höchſter Beherrſcher derſelben, deſſen Regierung ſich nichts entziehen kann. Aber anders beherrſchet er die Dinge, die den Grund ihrer Veränderungen und Bewegungen nicht in ſich ſelbſt haben; andern Geſetzen müſſen die körperlichen, andern Geſetzen die ſelbſtthätigen Geſchöpfe, und noch andern diejenigen gehorchen, welche mit Willkühr und Freyheit handeln. Gott regieret auch über dieſe; aber durch Geſetze, durch Ermunterungen zum Guten, durch Warnungen vor dem Böſen, durch Belohnungen, durch Beſtrafungen, wie es der große letzte Endzweck ſeiner Regierung fodert.

Ob Gott alles unmittelbar regiere, oder ob er auch Mittelurſachen zur Regierung der Welt brauche? Nicht alles unmittelbarer Weiſe; Gott regieret auch durch den Gebrauch von Mittelurſachen, was die Ausführung ſeiner Abſichten und Rathſchlüſſe betrifft. Es iſt ſeiner Macht und Weisheit anſtändig, alles, was er hervorbringt und regiert, ſo einzurichten, daß jedes einzelne ſeiner Herrſchaft unterworfene Weſen nicht allein ſelbſt gut ſey, ſondern auch eine Urſache des Guten in andern

andern werden könne; denn das beweiſet mehr Macht, mehr Weisheit, mehr Güte, als jenes, und Gott iſt das mächtigſte, das allerweiſeſte, und das gütigſte Weſen; alſo iſt es ihm anſtändig, nicht alles durch ſich ſelbſt, ſondern auch durch Mittelurſachen zu regieren.

Es iſt unmöglich, daß etwas in der Welt wider die allgemeine Regierung Gottes geſchehe. Wider die Ordnung, nach welcher einzelne Dinge wirken und handeln, kann vieles geſchehen. Dieſe kann unterbrochen, kann gehindert und auf kürzere Zeit aufgehoben werden; aber nichts geſchieht wider die allgemeine Ordnung der göttlichen Regierung, indem auf dieſe endlich doch alles zurückkommen muß, welches von der Ordnung, wie einzelne Dinge nach gewiſſen Geſetzen regiert werden, abweicht, oder nach derſelben zu wirken gehindert wird. Denn Gott iſt die allgemeine Urſache aller Dinge; nicht bloß ihre Arten und Gattungen, ſondern auch eines jeden einzelnen Weſens; alſo muß ihm alles in Rückſicht auf den allgemeinen letzten Endzweck ſeiner Regierung unterworfen ſeyn. Davon iſt ſelbſt das Böſe nicht ausgenommen, weil es nichts in der Welt giebt, das ganz böſe ſey, weil alles Böſe doch in einem an ſich guten Subjecte befindlich iſt.

Aus dieſem Grunde kann auch der Regierung Gottes nichts widerſtehen. Denn da alles, was iſt, eine Tendenz zum Guten überhaupt hat: So kann es wohl von einer beſtimmten Ordnung des Guten abweichen, aber nicht von der allgemeinen Ordnung; Dieſe geht auf das Gute des Ganzen, und alles, was iſt, muß ein Mittel zur Beförderung deſſelben werden; muß mit dieſem Plane und Entwurfe Gottes zuſammenſtimmen, wenn gleich dieß oder jenes einzelne Gut nicht dadurch erreicht wird; denn es gehöret ſelbſt zu jenem Plane, daß dieß nicht erreicht, ſondern gehindert werden ſollte.

Die erſte Wirkung der göttlichen Regierung aller Dinge iſt die Erhaltung derſelben; denn alle Dinge haben der göttlichen Erhaltung nöthig. Mit dieſem Worte kann ein zwiefacher Begriff verknüpft werden. Sachen werden mittelbarer Weiſe erhalten, wenn dasjenige, was ſie verderben konnte, davon entfernt wird. So wird ein Knabe von einem Erwachſenen erhalten, wenn dieſer verhindert, daß er nicht ins Feuer, oder in eine Grube falle, wodurch er Schaden leiden kann. Auf ſolche Weiſe erhält auch Gott viele Dinge; aber nicht alle; denn es giebt Dinge, welche nicht durch andre Dinge Schaden leiden und verdorben werden können. Man kann jedoch auch durch ſich ſelbſt unmittelbarer Weiſe Dinge erhalten, wenn dasjenige, was erhalten wird, von dem, der es erhält, ſo abhängt, daß es ohne denſelben nicht exiſtiren und fortdauern kann, und auf ſolche Weiſe werden alle Dinge von Gott erhalten. Denn alle Geſchöpfe hangen in ihrem Daſeyn in jedem Augenblicke deſſelben ſo ab, daß ſie ohne die Wirkung ſeiner Kraft keinen Augenblick fortdauern, ſondern wenn er ihnen dieſelbe entzöge in ihr Nichts zurückſinken würden. Jede Wirkung einer Urſache hängt von ihr in ſo weit ab, als dieſe die Urſache derſelben iſt. Ein Ding kann in dem, was es wird, von einer Urſache abhängen, ohne in ſeinem Daſeyn davon abzuhängen. Der Baumeiſter iſt die Urſache eines Hauſes, in ſofern es ein Haus wird; nicht aber deſſen, was es iſt, ehe es ein Haus wird. Der Form nach iſt es eine Wirkung des Baumeiſters; aber nicht der Materie nach. So verhält ſichs mit allen Werken der Kunſt. Gott aber iſt die unmittelbare Urſache der Dinge, in ſofern ſie ſind; folglich bleibt er auch die Urſache ihres Seyns, und wie ſie ſelbſt davon nicht die Urſache ſind, ſo können ſie auch niemals die Urſache davon werden. Das Daſeyn eines jeden Dinges,

Dinges, von der Form abgeſondert, die es erhalten kann, iſt der adäquate Effect der göttlichen Kraft, woraus unwiderſprechlich folgt, daß es ſich nicht ſelbſt erhalten könne. Folglich wird es durch Gott erhalten, obgleich nicht durch eine neue Handlung deſſelben, ſondern nur durch die Fortſetzung eben der Handlung, wovon das Daſeyn eines jeden Dinges in ſeinem erſten Momente abhängt.

Wie nun Gott alle Dinge theils unmittelbar und durch ſeine ihm eigne Kraft, theils mittelbarer Weiſe und durch verſchiedne dazu beſtimmte Urſachen regiert: So verhält ſichs auch mit der Erhaltung derſelben, weil dieſelbe eine Wirkung ſeiner Regierung iſt; in gewiſſer Abſicht werden ſie alle unmittelbarer Weiſe; in gewiſſer Abſicht und Maaße aber durch Mittelurſachen erhalten; eins folget aus dem andern.

Iſt dieß alles unſtreitig, ſo folget auch, daß Gott alles, was er hervorgebracht hat, und erhält, auch wieder zernichten könne. Denn da er durch keine Nothwendigkeit der Natur, ſondern durch ſeinen freyen Willen bewogen wurde, das, was iſt, ins Daſeyn zu rufen: So kann er ſie auch nach ſeinem freyen Willen wieder zernichten. Wäre, wie einige behauptet haben, die Schöpfung eine nothwendige Handlung Gottes: So würde er das Erſchaffene nicht zernichten können, weil er ſeine eigne Natur nicht ändern kann. Allein jenes kann nicht erwieſen werden, weil die Ewigkeit des Erſchaffenen nicht erwieſen werden kann. Folglich kann auch die allgemeine Möglichkeit der Zernichtung deſſen, was durch ſeinen freyen Willen hervorgebracht worden iſt, nicht geläugnet werden. Gott ſelbſt hat keine Tendenz zum Nichtſeyn; aber jedes Geſchöpf hat dieſelbe; denn ſie hat den Grund ihrer Exiſtenz nicht in ſich ſelbſt. Hätte ſie denſelben in

ſich ſelbſt, ſo würde Gott nicht die Urſache derſelben ſeyn können. Vergebens wendet man dagegen ein, daß die Möglichkeit ihrer Zernichtung der Güte Gottes widerſtreite. Denn das Daſeyn der Erſchaffenen iſt zwar eine Wirkung ſeiner Güte; aber einer freyen von allen Zwange, von aller Nothwendigkeit unabhängigen Güte. Man ſagt wohl, daß jede Handlung Gottes aufs **Hervorbringen**, aber nicht aufs **Zernichten** gehe; allein, wenn Gott Dinge zernichten wollte, ſo bedürfte es dazu keiner Handlung, ſondern bloß der Unterlaſſung der Handlung, von der ihr Daſeyn abhängt.

Die zweyte **Wirkung** der göttlichen Regierung iſt die Veränderung der Geſchöpfe. Er kann, weil die Materie der Dinge ſeiner Regierung unterworfen iſt, und zwar ſeiner unmittelbaren, auch jedem Dinge, das daraus entſtehen ſoll, unmittelbarer Weiſe ſeine beſtimmte Form geben. Er bedarf dazu keiner beſondern mitwirkenden und beſtimmenden Urſachen. Wie er alle möglichen Formen kennt, die einzelne Dinge haben und annehmen können, ſo kann er ihnen auch durch ſeine Kraft diejenige ertheilen, die er will. Alſo kann er auch **unmittelbarer Weiſe** alle Körper in Bewegung ſetzen; **unmittelbarer Weiſe** den Verſtand durch die Ideen, die er denſelben eindrückt; **unmittelbarer Weiſe** auch den Willen, ob er gleich dieß alles auf verſchiedne Weiſe thut und thun kann. Er kann den Körpern das Vermögen geben, bewegt zu werden, und kann auch die Bewegung ſelbſt wirken; dem Verſtande die Kraft geben, etwas zu verſtehen, oder die Gedanken, die er haben ſoll, ſelbſt darinnen hervorbringen. Auf eine ſolche zwiefache Weiſe kann er auch den Willen zur Thätigkeit bringen.

Hieraus folget, daß ſich Gott in allen ſeinen Geſchöpfen wirkſam erweiſe. Einige haben das ſo verſtanden,

den, als wenn damit behauptet werden ſollte, die Geſchöpfe ſelbſt ſollten nichts wirken, noch thun, ſondern jede Veränderung derſelben und ihres Zuſtandes ſollte eine Wirkung Gottes ſeyn. Allein dieß iſt bloß ein Mißverſtand. Gott wirket in allen ſeinen Geſchöpfen; aber ohne ihre eignen Wirkungen auszuſchließen; ohne ſie zu hindern, oder aufzuheben. Er wirket aber in allen dadurch, daß er ihnen die Kraft ſelbſt zu handeln giebt und erhält, und zugleich ihre Handlungen ſo lenket, daß ſie alle den allgemeinen Endzweck ſeiner Regierung befördern und erfüllen müſſen. Wenn Gott ſelbſt alles in allen wirkte; wenn er in der Sonne leuchtete und im Feuer erhitzte: So würde die Ordnung in den Urſachen und Dingen aufgehoben; ſo wären die wirkenden Kräfte, welche die Geſchöpfe haben, vergeblich erſchaffen; ſo exiſtirte nicht immer das Unvollkommnere um des Vollkommneren willen, welches alles ungereimt und widerſprechend iſt. Indeß ſchließen die wirkenden Kräfte der Natur die unmittelbaren Wirkungen der Gottheit eben ſo wenig aus. Er bleibt immer die Urſache aller Wirkungen aller wirkenden Weſen; denn ſie haben alle ihre Kräfte zu wirken von ihm; auch kann er in ihnen ſelbſt unmittelbare Wirkungen hervorbringen; kann ihre Form, kann ihre Wirkung ändern, wenn es der allgemeine Plan ſeiner Regierung fodert, weil er die allgemeine Urſache aller Dinge iſt, und der allgemeine Zweck derſelben auch durch keine andre Urſache, als die allgemeine Urſache derſelben, die er iſt, erhalten werden kann.

Hieraus ergiebt ſich die Beantwortung der Frage, ob Gott etwas wider die Ordnung der Natur thun könne. In ſofern die Ordnung aller Dinge von der erſten Urſache abhängt, in ſofern kann er nicht von derſelben abweichen, nichts außer dieſer Ordnung noch wider dieſelbe

thun; denn er kann nicht wider ſich ſelbſt handeln. In ſofern ſie aber von den zweyten Urſachen abhängt, kann er thun, was ihm wohlgefällig iſt. So vielerley mittlere und endliche Urſachen es giebt, ſo vielerley Ordnungen giebt es auch; von dieſen kann Gott abweichen; dieſe kann er aufheben und unterbrechen, wie es ſeine Weisheit in Anſehung des allgemeinen Beſten für nöthig erachtet.

Doch Gott kann nicht allein unmittelbarer Weiſe auf alle ſeine Geſchöpfe wirken, und ſie alſo durch unmittelbare Einflüſſe ſeiner Weisheit, Macht und Güte regieren, ſondern auch durch Mittelurſachen. Er brauchet in ſeiner Regierung die wechſelſeitigen Wirkungen ſeiner Geſchöpfe auf einander, um den großen Plan ſeiner Regierung auszuführen. Er braucht dazu die Kräfte der Körper, beſonders aber die himmliſchen und die Kräfte der Engel, die Kräfte der Menſchen. Dieſe Eintheilung der auf einander wirkenden Geſchöpfe giebt dem Theologen denn Gelegenheit, über die Lehre der Engel, von ihren Wirkungen auf einander ſelbſt; der Art, wie ſie einander ihre Gedanken und Geſinnungen mittheilen, wie einer den Willen des andern in Bewegung ſetzt; von der Sprache der Engel, in der ſie mit Gott, mit einander, und mit den Menſchen reden; von ihrer Hierarchie und den verſchiednen Ordnungen derſelben; von den verſchiednen Stufen der Vollkommenheit und Würde, auf denen ſie ſtehen; von der Herrſchaft derſelben über einander, und über andre Geſchöpfe; von ihren Wirkungen auf die Körperwelt und ihren Einflüſſen auf dieſelbe; von ihren Wirkungen beſonders auf die Menſchen, auf ihre Sinne, ihre Imagination, ihren Verſtand und ihren Willen; von der Sendung der Engel zum Dienſte der Menſchen, und dem Schutze, womit ſie ihnen bey-

ſtehen,

ſtehen, zu handeln, wobey denn die Frage unterſucht wird, ob jeder Menſch von ſeiner Geburt an einen beſondern Schutzengel habe; wie denn auch die Wirkungen der böſen Engel auf die Menſchen und ihre Verſuchungen derſelben nicht übergangen werden.

Hierauf kömmt Thomas auf die Wirkungen der körperlichen Dinge. Die Frage geht voraus, ob es einen thätigen Körper gebe. Sie iſt ganz metaphyſiſch. Er bejaht ſie, indem diejenigen, welche körperlichen Dingen alle ihnen eigenthümliche Kraft und Wirkſamkeit abſprachen, und alle Wirkungen, die wir durch die Sinne an ihnen wahrnehmen, aus den Kräften geiſtlicher Subſtanzen herleiteten, welche ſie in Bewegung ſetzen. Er nennet einen Avicebron, der in einem Werke unter dem Namen der Quelle des Lebens dieſe Meinung behauptet haben ſoll. Dieſen Avicebron, ein Araber, der mehr platoniſch als ariſtoteliſch gedacht zu haben ſcheint, weil Thomas ihm den Avicenna widerſprechen läßt, widerlegt er, weil aus dem Grundſatze, daß, weil etwas bewegt wird, ein erſter Beweger deſſelben angenommen werden müſſe, nicht folge, daß ein körperliches Weſen gar keine Kraft zu wirken habe. Er glaubt das Gegentheil aus der Erklärung eines Körpers beweiſen zu können. Dieſer ſoll aus einem Vermögen und aus einem Actus beſtehen, und deswegen ſoll er zwar in Abſicht auf das Vermögen paſſiv, aber doch in Anſehung des Actus activ ſeyn. Ich glaube, Thomas würde in Verlegenheit geweſen ſeyn, wenn Avicebron die Bemerkung gemacht hätte, das Wort Actus ſey zweydeutig, und bezeichne nicht allein die Handlung, ſondern auch die Wirklichkeit eines Dinges, und aus dieſer folge nicht, daß demjenigen, dem dieſes Prädicat zukömmt, auch das Prädicat der Wirkſamkeit zukommen müſſe.

Nachdem Thomas die Wirkſamkeit der Körper auf einander überhaupt außer Streit geſetzt zu haben meint, zeiget er zuförderſt, daß einige eine Kraft haben, ſich zu beſaamen und fortzupflanzen. Die dazu gehörigen Eigenſchaften wurden von den Scholaſtikern rationes ſeminales genannt. Hierauf handelt er von dem Einfluſſe der himmliſchen Körper auf die untern, von ihrem Einfluſſe auf die Menſchen und ihre Handlungen, auf die von einigen behauptete Abhängigkeit der böſen Geiſter, und endlich, ob die himmliſchen Körper diejenigen, die ihrem Einfluſſe unterworfen ſind, in ihren Handlungen dem Zwange der Nothwendigkeit unterwerfen. Er behauptet Einwirkungen der himmliſchen Körper auf die Unterwelt, nimmt aber die Engel und die Teufel von dem Einfluſſe derſelben aus, weil ſie keine Körper haben. Von den Menſchen hingegen nimmt er an, weil er aus Leib und Seele beſtehet, daß die Sterne zum Exempel mittelbarer Weiſe auf ihn wirken, und ſelbſt ſeinem Willen gewiſſe Neigungen geben können, behauptet aber doch zugleich, daß der Menſch dennoch, dieſes Einfluſſes ungeachtet, frey bleibe und keiner Nothwendigkeit auf eine gewiſſe Art und nicht anders zu handeln unterworfen werde.

Immer ſind es wichtige Fragen geweſen, ob ein Schickſal ſey, und was es ſey? Dieſe Unterſuchung ſcheint an keinem bequemern Orte entſchieden werden zu können, als in dem Artikel von der göttlichen Regierung aller Dinge. Einige läugneten, daß es ein Fatum, oder Schickſal gebe, und dieſen kam die Frage lächerlich vor, was das Schickſal ſey. Was nicht iſt, ſagten ſie, das kann auch nicht erklärt werden. Sie hatten Recht, wenn unter dem Fato oder dem Schickſale eine blinde Nothwendigkeit verſtanden werden ſoll; denn

das

das iſt ein bloß ſcheinbarer, und kein wirklicher Begriff; eine blinde Nothwendigkeit iſt ein Unding. Allein mit dieſem Worte kann auch ein geſunder Begriff verbunden werden. Man kann darunter die weiſe Anordnung Gottes verſtehen, nach welcher alle von ihr vorhergeſehene Dinge erfolgen müſſen. Dieſem Begriffe ſind die Begriffe des Zufälligen und des Ohngefähren entgegengeſetzt. Schickſal iſt, was nach gewiſſen Geſetzen der göttlichen Vorſehung nothwendig erfolgt, und in dieſem Sinne behauptet Thomas ein Fatum. Zufällig iſt dasjenige, was nicht nothwendiger Weiſe geſchieht, und das Ohngefähre, was zwar eine Urſache hat, aber nicht mit Abſicht geſchieht.

Es iſt alſo ein Fatum; ein Schickſal im guten Verſtande, in ſofern gewiſſe erſchaffene Dinge von Gott beſtimmt ſind, gewiſſe Wirkungen hervorzubringen. Denn im Vorhergehenden wurde erwieſen, daß Gott nicht alles unmittelbarer Weiſe, ſondern auch durch Mittelurſachen regiere. Er iſt ein Regent, dem, wegen ſeiner Gewalt über alles Nichts widerſtehen kann. In ſofern er alſo will, daß gewiſſe Geſchöpfe gewiſſe Wirkungen hervorbringen ſollen, in ſofern ſind dieſelben unausbleiblich; in ſofern aber dieſe Einrichtung von ſeinem Willen abhängt, iſt ſie kein Fatum; denn der Wille Gottes iſt frey, und keiner Nothwendigkeit unterworfen. Das Schickſal iſt demnach in einem Verſtande veränderlich, in einem andern unveränderlich. Sieht man auf die Natur der Mittelurſachen, ſo iſt es veränderlich; denn ſie ſelbſt ſind veränderlich. Sieht man hingegen auf den, der ſie zu einem gewiſſen Endzwecke wirken laſſen will, ſo iſt es unveränderlich; denn er iſt unwandelbar, und ſeine Rathſchlüſſe ſind eben ſo unwandelbar. Daraus kann denn die Frage leicht entſchieden werden, ob

alle Dinge dem Schickſale unterworfen ſind. Nicht alles, iſt die Antwort; dem Schickſale ſind nur diejenigen Dinge unterworfen, welche Gott durch Mittelurſachen hervorzubringen beſchloſſen hat; nicht aber diejenigen, die von ſeiner eignen unmittelbaren Wirkung abhangen. Jene gehören zur Kette des Schickſals, nicht aber dieſe.

Weil zu den Mittelurſachen, wodurch Gott die Welt regieret, auch die Menſchen gehören, ſo nimmt Thomas davon Anlaß, zu zeigen, wie die Menſchen, als Mittelurſachen betrachtet, wirken. Zuerſt beantwortet er die Frage, ob ein Menſch in dem andern Gedanken hervorbringen könne. Die Philoſophen ſeines Zeitalters hatten verſchiedne Meinungen darüber behauptet. Avicenna war der Meinung, es ſey ein allgemeiner möglicher Verſtand, an dem alle menſchlichen Individua einen gleichen Antheil nähmen; in dieſem allgemeinen möglichen Verſtande lägen alle erkennbare Ideen, ſpecies intelligibiles; wenn alſo einer dem andern ſeine Gedanken mitzutheilen ſchiene, ſo gäbe jener dieſem nur Anlaß, eben die Ideen, die er ſowohl hat, als der andre, zu äußern, oder ſie zu erregen, welche dieſer hat. Dieſe Meinung verwarf Thomas. Plato hatte eine andre Vorſtellung gehabt. Seiner Meinung zu Folge wurden die Ideen, die der Menſch in einem vormaligen Zuſtande gehabt hat, durch andre wieder aus ihrem Schlummer erweckt, und zu einem neuen Bewußtſeyn gebracht. Der Lehrer verhielt ſich, nach dieſem Syſteme, gegen den Schüler nur wie einer, der einem etwas denken hilft, oder ihn an etwas erinnert, das er wohl weiß, worauf er ſich aber nur nicht zu beſinnen weiß. Thomas iſt aber mit dieſer Meinung eben ſo wenig zufrieden, als mit der vorhergehenden; denn Ariſtoteles hatte ſie beſtritten. Er glaubte, daß der Verſtand ein bloßes Vermögen ſey, er-

kennbare Dinge zu erkennen, mera *potentia* ad intelligibilia. Anerſchaffene oder angebohrne Ideen nahm er alſo nicht an; auch keinen avicenniſchen, noch platoniſchen Verſtand. Um ſeine eignen Gedanken aber deutlich zu machen, gab er drey Arten von Effecten, oder Wirkungen an. Es giebt, ſagt er, einen Effect, der ſein Daſeyn und Weſen bloß von einem äußerlichen Principio hat, wie zum Exempel ein Haus bloß der Effect der Kunſt zu bauen iſt. Es giebt auch Effecte, die zuweilen durch eine bloß innre, zuweilen bloß durch eine äußere Urſache hervorgebracht werden, wie zum Exempel die Geſundheit eines Kranken oft die Wirkung ſeiner guten Natur, und alſo ein Effect einer innern Urſache, zuweilen aber bloß einer äußern, des Arztes iſt. Endlich giebt es noch Effecte, die wohl durch ein innres Principium bewirkt werden können; aber ein äußeres muß dabey helfen, muß ſeine Kraft ſtärken, muß ihm Werkzeuge verſchaffen, ſeine Kraft zu gebrauchen, und ſo, meint Thomas, ſey es mit dem Menſchen beſchaffen. Jeder Verſtand hat ſelbſt eine Kraft, wodurch er ſich gewiſſe Kenntniſſe verſchaffen kann. Von dieſer Art ſind verſchiedne allgemeine Grundſätze, die jedermann leicht und auch ohne Unterricht erkennen kann. Wie manches haben nicht die Menſchen ohne Unterricht und Hülfe erfunden! Allein ein Menſch kann dem andern beyſtehn, mit den Ideen und Kenntniſſen, die er ſelbſt erwirbt, oder erworben hat, weiter zu gehn. Ein Lehrer leitet ſeinen Schüler vom Bekannten zu dem, was ihm noch unbekannt iſt, welches auf mehr als eine Art geſchehen könne. Er kann ihm Hülfsmittel und Werkzeuge verſchaffen, um zu einer Wiſſenſchaft zu gelangen. Er kann ihm minder allgemeine Sätze geben, damit er ſie noch mehr generaliſire; er kann ihm Beyſpiele, Gleichniſſe, Gegenſätze vorlegen, damit er allgemeine Sätze daraus bilde. Er kann ihn lehren,

Schlüſſe machen, und auf dieſe Weiſe ſeinen Verſtand ſtärken und üben. Ob nun gleich indeß ein Menſch dem andern zu gewiſſen Erkenntniſſen verhelfen kann: So kann er deswegen doch in Engeln keine neue Kenntniſſe hervorbringen, weil die Engel Weſen einer höhern Art ſind, und auch außer der ihnen eignen Art, ſich Dinge vorzuſtellen, zu ihrem Unterrichte andrer Methoden und Hülfsmittel bedürfen.

Ob nun gleich Thomas der menſchlichen Seele die Kraft zuſchreibt, Vorſtellungen in einer andern Seele auf mancherley Weiſe hervor zu bringen: So ſpricht er ihr doch das Vermögen ab, durch ihre natürliche Kraft körperliche Dinge zu verändern, weil, wie er urtheilt, körperliche Dinge von endlichen Dingen weder in ihrem Weſen, noch in ihrer Form verändert werden können, ohne ſelbſt körperlich zu ſeyn, und das iſt die Seele nicht. Sie iſt nur durch die Verbindung mit einem Leibe und vermöge des Gebrauchs körperlicher Dinge dazu fähig. Tiefer drang Thomas in dieſe Materie nicht ein. Eben daraus leitete er die Folge, daß eine vom Körper getrennte Seele einen Körper nicht einmal in Anſehung ſeiner Lage verändern, oder aus ſeinem Orte bewegen könne.

Hierauf wird unterſucht, wie Menſchen von Menſchen hervorgebracht werden. Die erſte Frage, die beantwortet wird, iſt, ob die ſenſitive Seele vermittelſt des ehelichen Umganges beyder Geſchlechter hervorgebracht werde, oder nicht. Thomas behauptet es, weil die ſenſitive Seele kein beſondres für ſich ſelbſt beſtehendes Weſen, ſondern nur eine Beſchaffenheit eines belebten Körpers iſt. Die andre Frage iſt, ob die intellective Seele eine andre hervorbringen könne; dieß läugnet er, weil dieß nur durch die göttliche Allmacht möglich ſey, und behauptet deswegen, daß die Traducianer einen anſtößigen Irrthum behauptet haben; daß keine Seele die

andre hervorbringen könne, daß vielmehr alle Seelen allein von Gott hervorgebracht würden. Man kann ſich die Erzeugung eines Menſchen nicht als eine Handlung vorſtellen, welche fortgehend ſey, und vom Unvollkommnen immer zum Vollkommnern fortſchreite; es geht nicht damit ſo zu, daß erſt die vegetative, und dann die ſenſitive, und endlich die intellective Seele dadurch zur Wirklichkeit gelange. Daraus würde folgen, daß, wie mit der Ausbildung des Leibes die Seele zunehme, alſo auch dieſelbe mit dem Körper abnehmen, und, wenn er vergeht, mit ihm vergehen müſſe. Die menſchlichen Seelen ſind alſo bloß Werke der erſchaffenden Macht Gottes.

Dieſe ganze Abhandlung wird endlich mit der Unterſuchung einiger Fragen beſchloſſen, welche die Fortpflanzung des menſchlichen Körpers betreffen. Erſt fragt Thomas, ob von den Speiſen, die ein Menſch genießet, etwas in die Subſtanz des menſchlichen Körpers ſelbſt übergehe. Er glaubt es; denn weil der menſchliche Leib durch die Hitze ſeiner Bewegung immer einige Theile verliere, ſo müſſe er ſie, wie er meint, wieder aus der Nahrung durch andre Theile ergänzen. Hierauf wird gefragt, ob dasjenige, was von dem menſchlichen Körper abgeſondert wird, um das menſchliche Geſchlecht zu erhalten und fortzupflanzen, ein Theil der Subſtanz deſſelben, die er von ſeinem erſten Urſprunge her hat, ſey, oder ob aus dem abgeſondert werde, was von den Speiſen nicht zur Nahrung des Körpers dienet. Ehe man ariſtoteliſch zu philoſophiren anfieng, wurde das erſte behauptet. Nun behauptete Thomas das Gegentheil; denn, ſagt er, der Philoſoph hat es an vielen Orten ſeiner Schriften behauptet und erwieſen.

Ueber die
Lehre der ſcholaſtiſchen Theologie
in
ihrem zweyten Zeitalter
von dem
Sündenfalle der erſten Menſchen und von den Folgen deſſelben.

Die erſten Menſchen blieben nicht im Stande der Unſchuld. Von einem abtrünnigen Engel zum Ungehorſam gegen Gott verführt, wurden ſie aus weiſen und guten Geſchöpfen Gottes böſe und ſündige Menſchen, und die ſchreckliche Folge davon war die Sündlichkeit des ganzen von ihnen abſtammenden menſchlichen Geſchlechtes. Seit den Streitigkeiten mit den Pelagianern hat dieſe Lehre in ſich ſelbſt keine Veränderungen gelitten; aber ſie hat von Zeit zu Zeit aus der Philoſophie Erweiterungen erhalten. Auch iſt die Art und Methode des Vortrags mancherley Abwechslungen unterworfen geweſen. Niemals iſt ſie weitläuftiger vorgetragen worden, als im zweyten Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie, und ich möchte beynahe hinzuſetzen, niemals weniger praktiſcher. Indeß wurde es doch nicht ganz übergangen, was beſonders die verſchiednen Folgen der Sünde Adams, in Abſicht auf die wirklichen Sünden, deren ſich die Menſchen ſchuldig machen, betrifft, wiewohl ich mich darauf noch nicht einlaſſen werde, indem ich das Praktiſche für die Geſchichte der chriſtlichen Moral und ihrer Veränderungen

gen aufbehalte. Alexander von Hales mag wieder der Führer ſeyn, weil er als der Führer aller ſcholaſtiſchen Lehrer in dieſem Zeitalter betrachtet werden kann; die vornehmſten davon waren ja ſeine Schüler.

Vor der Lehre von dem Falle Adams läßt er eine allgemeine Betrachtung über das moraliſche Böſe und deſſen Strafe, und die Abhandlung von dem Falle Lucifers und von ſeiner Verführung der erſten Menſchen vorausgehen. Was den Fall der böſen Engel und die Verführung der Stammmutter des menſchlichen Geſchlechtes und Adams durch ſie vom Satan betrifft, ſo dürfen wir uns nicht dabey aufhalten, ſo wenig als es nöthig iſt, bey der allgemeinen Betrachtung über das moraliſche Böſe lange zu verweilen. Was die Scholaſtiker darüber gedacht haben, das weiß man ſchon aus dem Vorhergehenden. Ich bemerke demnach bloß, daß Alexander in dem Vortrage der Lehrfragen von dem Böſen ſehr ausführlich iſt, und dieſe Materie beynahe vollſtändiger vorträgt, als Thomas. Er fängt von der Exiſtenz des Böſen an; beſtimmt, in welchem Sinne ihm eine Exiſtenz zugeſchrieben werden könne; erklärt den Begriff, den Urſprung und die Urſache deſſelben; beweiſt, daß nicht Gott der Urheber deſſelben ſey, ob er ſolches gleich zulaſſe; zeigt den Sitz des ſittlichen Uebels in dem freyen Willen der Geſchöpfe; ſagt, was ein böſer Wille und eine böſe Handlung ſey; giebt die Urſache von der Zulaſſung derſelben an; unterrichtet uns, worinne das Böſe in ſeinem Subjecte beſtehe; unterſucht, ob die Eintheilung in das Böſe der Schuld und in das Böſe der Strafe richtig ſey, und lehrt nicht allein, wie das Böſe mit der allgemeinen Ordnung der Dinge beſtehen könne, ſondern auch, was das Gegentheil deſſelben iſt. Hierauf redet er von den ſchädlichen Wirkungen der Verſchuldung, wodurch

wodurch der Menſch der Gnade, die ihn Gott angenehm macht, und der moraliſchen Tugend beraubt; in Anſehung ſeiner Natur aber, purorum naturalium, verwundet iſt; von der Zahl und Beſchaffenheit dieſer Verwundungen, beſonders nach dem Beda; von der Zerrüttung, die dadurch in dem ganzen Menſchen, in allen ſeinen Kräften und deren Verhältniſſen gegen einander angerichtet worden iſt, nach der Vorſtellung, vermöge welcher zu jeder guten und vortrefflichen Einrichtung Maaß, Zahl und Gewicht, oder Ordnung erfodert wird, worinnen keine Störung vorgehen muß, wenn ſie gut und vortrefflich bleiben ſoll. Dann breitet er ſich über die Eintheilung des Böſen aus, nach welcher Handlungen an ſich böſe, und ſo böſe ſind, daß gar nichts Gutes daran iſt, oder erſt durch die Umſtände böſe werden, unter denen er beſonders die Art umſtändlich betrachtet, die in der verwerflichen Intention, oder in der ſtrafbaren Abſicht der Handlung beſteht, worüber er vieles ſagt, deſſen Kenntniß beſonders in die Geſchichte der kirchlichen Caſuiſtik gehört. Nach dieſer vorläufigen Betrachtung über das Böſe überhaupt und insbeſondre handelt er von dem Falle der böſen Engel und von der Verführung der erſten Menſchen vom Satan zur Sünde.

Nun wird zuerſt die perſönliche Sünde der erſten Menſchen in Betrachtung gezogen. *) Dieſe beſtand zuerſt und vornehmlich im Hochmuthe, und zweytens darinnen, daß ſie die Luſt der Sinnlichkeit zum Genuſſe der ihnen verbotnen Frucht nicht unterdrückten, ſondern ſich derſelben überließen. Sie wollten werden, wie Gott; ſie ließen ſich zu eben der Sünde verleiten, wodurch

*) *Thom.* 2. 2. qu. 163. *Bonav.* in 2. d. 22. qu. art. 3. et 3. qu. per tot. *Scot.* ib.

durch der Satan mit den böſen Engeln gefallen war, womit die Meinungen vereinigt werden, daß die Sünde Adams und Eva eine Verſündigung aus Geiz, Unglauben und Irrthume geweſen ſey. Die bewegende Urſache zu dieſer Uebertretung war das Verlangen, Gott gleich zu werden, und vom Unterſchiede des Guten und des Böſen eine eben ſolche Erkenntniß zu erlangen, als Gott davon hat.

Dieſe Uebertretung war zwar nicht, wie einige behaupteten, die dieſelbe allein nach der Größe ihrer Folgen und ihrer Strafe abmaßen, die größte von allen Sünden; ſie war aber doch nach eben dieſem Maaße eine ſehr große und ſchwere Sünde. Wer indeß ſchwerer geſündigt habe, Eva, weil ſie zuerſt ſündigte und ihren Mann verführte, daß auch er von der verbotnen Frucht aß, oder Adam, dem das Gebot zuerſt gegeben worden war, der, als das Haupt des menſchlichen Geſchlechtes, viele Vorzüge vor ihr von Gott empfangen hatte; der ſie folglich über ihren Ungehorſam gegen Gott hätte beſtrafen und ſtandhafter ſeyn ſollen, als ſie. Das iſt eine Frage, die mit manchen ſcheinbaren Gründen ſowohl bejahet als verneinet worden war. Alexander ſcheinet die Sünde Adams für größer zu halten, als ihre Uebertretung. Weil indeß dieſe Sünde ihren Grund, wie er meint, in der Schwachheit und Verführbarkeit der menſchlichen Natur hatte, ſo konnte ſie erlaſſen und geheilt werden; denn ſie war keine ſolche Sünde der Bosheit, als Satans Empörung gegen Gott.

Eine Nebenfrage iſt, ob die erſte Sünde Adams eine Erlaßſünde habe ſeyn können, oder ob ſie eine Todſünde geweſen ſey. Alexander bejahet dieſes und verneinet das erſte; denn **Erlaßſünden**, peccata venialia, ſind ſolche Vergehungen, die wohl mit dem Stande der Gnade bey

denen,

denen, die wieder geheiligt worden ſind, beſtehen können, weil ſie aus keinem muthwilligen Vorſatze, ſondern aus der Schwachheit der gefallnen Natur, aus der böſen Luſt, mit der wir gebohren werden, und aus dem Zunder des Böſen in uns ex fomite, entſpringen; allein mit dem Stande der Unſchuld nicht. Denn dieſe Schwachheit, dieſen Zunder zum Böſen, hatte Adam vor ſeiner Uebertretung nicht; folglich mußte ſeine erſte Sünde eine Todſünde ſeyn. Eine gleiche Nebenfrage iſt die, wenn Adam geſündigt habe, welche Frage nicht würde aufgeworfen worden ſeyn, wofern man nicht hätte die mehr witzige, als gründliche Bemerkung machen wollen, daß, weil er gegen Abend geſündigt habe, eben deswegen Chriſtus des Abends ſein Leben für die Sünde habe aufopfern müſſen.

Nun werden die Strafen dieſer erſten Verſündigung erwogen. *) Hier wird zuerſt die Frage unterſucht, ob eine Perſon die Natur verderben könne. Allerdings, antwortete Alexander, in denen die von ihr durch eine natürliche Abſtammung, ſeminaliter, herkommen, weil damals die ganze menſchliche Natur in dem einzigen Menſchen Adam enthalten war. Dieſer Grund war ſo unbündig, als nur einer ſeyn kann, weil ſich nicht verſtehen läßt, wie die ganze menſchliche Natur, in ſo fern alle Menſchen ſie haben, vor ihrer Exiſtenz in dem erſten Menſchen habe exiſtiren können. Beſſer hätte er ſich bloß auf die Lehre Pauli berufen, nach welcher durch die Sünde des erſten Menſchen alle ſeine Nachkommen Sünder geworden ſind. Dieß war der erſte Schade, den die Sünde Adams anrichtete; der zweyte war der Tod, dieſe von Gott der Uebertretung ſeines Geſetzes angedrohte Strafe.

Hier-

*) *Thom.* 2. 2. qu. 164. *Bonav.* in 2. d. 30. art. 1.

Hierüber werden vielerley Fragen aufgeworfen, die man, nachdem ſie erklärt und beſtimmt wurden, bejahen und verneinen konnte. Ich gebe bloß die Antworten, aus denen man leicht auf die Einrichtung der Fragen ſchließen kann.

Der Tod iſt in ſich ſelbſt ein Uebel; denn er beſteht in der Beraubung des Lebens, welches ein großes und ſchätzbares Gut iſt. Gleichwohl kann der Tod den Guten gut ſeyn, wenn er um der Religion und Gerechtigkeit willen erduldet wird.

Der Tod iſt ein Strafübel; denn obgleich der menſchliche Leib aus auflöslichen und trennbaren Theilen beſteht, und ſo, wie er wächſt, auch wieder abnehmen kann, weil er in ſeiner Einrichtung andern thieriſchen Körpern gleicht, deren Tod natürlich iſt: So war doch derſelbe bey den Menſchen im Stande der Unſchuld keine nothwendige Folge ſeiner natürlichen Einrichtung, ob er gleich möglich war. Gott würde ihn, wofern er gehorſam geblieben wäre, ſchon im Leben erhalten haben, und eine ganz reine und unbefleckte Seele hätte auch wohl über ihren Körper eine andre Gewalt gehabt, als diejenige iſt, die nun unſre unreinen und befleckten Seelen darüber haben.

Der Tod muß als eine allgemeine Strafe bloß der erſten Sünde, und nicht aller andern einzelnen Sünden betrachtet werden, in ſofern alle Menſchen dadurch ſterblich wurden. Einzelne Sünden können ihn nun auch nach ſich ziehen und verdienen; aber dann iſt er nur eine einzelne und keine allgemeine Beſtrafung.

Der Grund, warum der Tod aller Menſchen eine der erſten Sünde angemeſſene Strafe war, liegt, wie Alexander mit ſeinen Zeitgenoſſen und Nachfolgern behauptete,

hauptete, darinnen, daß eine ſo außerordentliche Sünde, als Adams Sünde war, der keine andre Sünde gleich iſt, auch mit einer ſo außerordentlichen Strafe belegt werden mußte.

Die den erſten Menſchen angedrohte Strafe wurde zwar nicht an eben dem Tage, an welchem ſie ſündigten, an ihnen vollzogen; ſie fiengen aber doch ſchon an dieſem Tage an ſterblich zu werden.

Der Tod iſt in keinem andern Verſtande von Gott, als in ſofern er eine Strafe iſt. Er iſt der Urheber nicht des Todes, ſondern des Lebens, weil der Tod keine Subſtanz, ſondern eine Beraubung iſt, die Gott nicht wirkt, ſondern nur zuläßt, damit die Menſchen dadurch die Schädlichkeit der Sünde empfinden mögen.

Der Tod iſt nicht allen eine Strafe Adams, ſondern auch aller ſeiner Nachkommen, weil ſie alle von ihm abſtammen. Wie die Sünde durch Einen Menſchen in die Welt gekommen iſt, ſo iſt auch der Tod zu allen Menſchen hindurch gedrungen. Er iſt es nicht allein für die Böſen, ſondern auch für die Guten, weil ſie alle durch die Erbſünde verderbt worden ſind.

Die Strafe des Todes beſtehet in der Trennung des Leibes und der Seele, und nicht in dem Zuſtande, der auf den Tod folgt, und in der ſchmerzlichen Empfindung dieſer Trennung für die Seele.

Der Tod kann verdienſtlich für den Menſchen werden, wenn er freywillig und für eine gute und edle Sache ſtirbt.

Was Alexander von den beſondern Strafen ſagt, die Gott ſowohl dem Adam, als der Eva ankündigte, übergehe ich, weil es bloß Erklärung deſſen iſt, was

Moſes davon erzählt, aus den ältern Auslegungen entlehnt und durch keinen eignen und neuen Zuſatz merkwürdig. Ich gehe, ohne Aufenthalt, zu ſeinem Vortrage von der Erbſünde über, worinnen die Fragen, ob eine Erbſünde ſey; was ſie ſey; was ſie für eine Urſache habe; wie ſie fortgepflanzt werde; wo ſie ſich befinde; wie ſie der Schuld nach aufhört, und doch wirklich fortdauert; ob die böſe Luſt nicht daraus folge; was von ihrer Einheit und Mannichfaltigkeit geurtheilt werde; für wie groß man ſie halten müſſe; worinnen ihre Strafe beſtehe; unterſuchet und entſchieden werden. *)

Nach der gewöhnlichen ariſtoteliſchen Lehrart war die erſte Frage, ob es eine Erbſünde, oder urſprüngliche Sünde gebe; eine Sünde, die uns von unſerm erſten Daseyn anhängt, und eine Wirkung oder Folge der erſten perſönlichen Sünde unſrer Stammältern iſt. **) Sie ward bejahr und mußte bejahet werden. Die Auctorität der Kirche foderte es; doch erlaubte ſie den Beweis deſſen, was ſie zu glauben befahl, und die Widerlegung der Gründe, womit die von ihr beſtätigten Lehren beſtritten worden waren, oder beſtritten werden konnten. **Alexander** führt die meiſten Einwürfe an, welche ſchon zu Auguſtins Zeiten wider die urſprüngliche Sünde, beſonders von dem gelehrten africaniſchen Biſchofe **Julian** gemacht worden waren. Die Antworten ſind auguſtinianiſch; mehr Witzeleyen, als Widerlegungen. Gleichwohl meint er die Exiſtenz der Erbſünde nicht allein durch die Auctorität, ſondern auch durch die Vernunft

*) *Thom.* 1. 2. qu. 82. 83. *Bonav.* in 2. d. 30. artic. 2. *Scot.* ibid.

**) *Thom.* 1. 2. qu. 82. 83. *Bonav.* in 2. d. 30. artic. 2. *Scot.* ib.

nunft beweiſen zu können. Allein ſein ſtärkſter Grund iſt von den Mühſeligkeiten und Schmerzen hergenommen, denen alle Menſchen, und ſelbſt die Kinder unterworfen ſind. Weil er dieſe für Strafen hält, ſo ſchließt er: Wo Strafe iſt, da muß auch Sünde ſeyn, entweder eigne und perſönliche, oder urſprüngliche, abgeleitete auf alle diejenigen fortgepflanzte Sünde, die den Strafen derſelben unterworfen ſind. Ein andrer Grund iſt von der Anſteckung der menſchlichen Natur hergenommen, die von unſern Stammältern auf alle ihre Nachkommen fortgepflanzt worden iſt, weil ſie ganz in ihnen geweſen ſeyn ſollte. Es iſt begreiflich, ſagte man, daß verderbte Aeltern verderbte Kinder zeugen. Wir ſehen ja, daß Auſſatz und Gicht durch die Geburt fortgepflanzt werden. Thomas von Aquino erkannte, daß dieſer Grund und ähnliche Beweiſe ſehr unzuverläſſige Beweiſe wären. Er erihnert, daß, falls auch eine ſolche Anſteckung der Seele durch ihre Verbindung mit einem zerrütteten und verderbten Körper möglich wäre, weil die Erfahrung Beyſpiele hat, daß Wahnſinnige wieder Wahnſinnige zeugen, doch eine ſolche fehlerhafte Beſchaffenheit keine Verſchuldung über diejenigen bringe, welche damit behaftet wären; daß ſie kein Uebel der Schuld, kein malum culpae ſeyn könnte. Er glaubt demnach einen andern Weg gehen zu müſſen, und leitet dieſe auf alle Menſchen gebrachte Verſchuldung aus dem Begriffe der Zurechnung her. Alle Menſchen machen, ſagt er, weil ſie Einen Stammvater haben, Eine Geſellſchaft aus. Sie ſind als ein Leib anzuſehen; was von Einem Gliede geſchieht, das wird allen Gliedern deſſelben mit Recht zugeeignet, wenn auch dieſe nicht ſelbſt darein gewilliget haben. Die urſprüngliche Sünde wird demnach, weil ſie bey Adam eine Verſchuldung war, mit Recht allen ſeinen Nachkommen, als ein Uebel der

Schuld,

Schuld, beygemeſſen, wenn es gleich nicht ihre eigne freywillige Verſchuldung iſt. Ob nun gleich Thomas ſich überredete, daß dieſe Art ſich die Fortpflanzung der urſprünglichen Sünde vorzuſtellen, und ihre Exiſtenz bey allen Menſchen beſſer wäre: So wollte er ſich doch lieber auf den deutlichen Ausſpruch Pauli gründen, der den Urſprung aller Sünden in der Welt von dem Urſprunge der erſten Sünde Adams herleitet.

Was eigentlich die Erbſünde oder die urſprüngliche Sünde ſey, darüber waren die Scholaſtiker nicht einig. An mancherley Namen und Benennungen derſelben fehlte es nicht. Sie hieß eine Krankheit, eine Schwäche der Seele, weil ſie dadurch zum Widerſtande gegen Verführungen zu wirklichen Sünden untüchtig; eine Befleckung und Unreinigkeit, weil ſie dadurch verunreinigt wurden; eine Neigung zum Böſen; ein Verderben, weil ſie zu einer Art der Zernichtung des Menſchen im Guten führt; ein Gebrechen, vitium, weil ſie eine Verminderung der natürlichen Vorzüge und Kräfte des Menſchen nach ſich zieht; eine in der verderbten Natur fortdauernde ſieche Beſchaffenheit der Natur, languor naturae; ein Geſetz des Fleiſches; ein Geſetz in unſern Gliedern, weil ſie dieſelben zu Werkzeugen der böſen Luſt misbraucht; ein Zunder des Böſen, weil ſie das Feuer der Sünde unterhält und nährt; ein Reiz und Antrieb zum Böſen, und endlich die Luſt, oder Concupiſcibilität ſelbſt. Alexander, Albertus Magnus, Thomas, Bonaventura breiten ſich weitläuftig über alle dieſe Namen aus, ohne jedoch ſolche Erklärungen zu geben, die zu einem deutlichen und beſtimmten Begriffe von der urſprünglichen Sünde führten.

So ſehr man die Schwierigkeit immer deutlicher empfand, ſo ſehr rang man mit derſelben. Alexander verſuch-

verſuchte es; allein mit keinem glücklichen Erfolge. Was iſt die urſprüngliche Sünde, fragte er; ein Uebel der Strafe, oder ein Uebel der Schuld? Beydes, antwortete er; Strafe und Schuld, ohne weiter zu erklären, was er unter der Schuld verſtünde. Er that zwar auch die Frage, ob dieſe Schuld eine freywillige, oder eine zum Willen gehörige Schuld ſey; an voluntarium malum? Die Antwort war, ſie wäre voluntarium, und müßte theils dem Willen der Stammältern, theils dem Willen der Natur beygemeſſen werden. Aber dieß war ein bloßes Spiel mit Worten. Denn das, was in dieſer Antwort Wille der erſten Menſchen, und Wille der Natur heißt, wurde wieder nicht erklärt, und folglich konnte man nicht daraus abnehmen, in welchem Sinne, ſie, um ein neues deutſches Wort zu machen, eine willentliche Schuld genannt würde. Indeß gieng Thomas von Aquino einen Schritt vorwärts und beſchrieb die Erbſünde, oder die urſprüngliche Sünde, als eine fehlerhafte Beſchaffenheit der Seele und aller ihrer Kräfte, die in einer fehlerhaften Diſpoſition in ihrer Einrichtung beſtehe; in einem Unvermögen zum moraliſchen Guten, welches eine Folge von dem Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit ſey, und die Neigung und Luſt zum Böſen verurſache. Demnach beſtand, ihrem Weſen nach, die urſprüngliche Sünde in der Beraubung der urſprünglichen richtigen Beſchaffenheit der menſchlichen Seele und aller ihrer Kräfte, wie auch in dem richtigen und dem göttlichen Endzwecke ihrer Schöpfung gemäßen Verhältniſſe derſelben gegen einander. Daher zählet Thomas beſonders, wie er ſich ausdrückt, vier Wunden, die zur urſprünglichen Sünde gehörten; die Unwiſſenheit und der Mangel der richtigen Erkenntniß Gottes in den obern Kräften des Verſtandes; in den obern Kräften des Willens eine Abneigung

gung vor dem wahren und höchſten Gute; in dem untern Verabſcheuungsvermögen deſſelben eine große Schwäche und in dem Begehrungsvermögen eine heftige Neigung zu allem, was bloß den Sinnen und ihren Empfindungen angenehm iſt. Dieß iſt das Beſte, was die Scholaſtiker zur Aufklärung des Begriffes von der Erbſünde geſagt haben. Ob aber dieß alles **Schuld** oder **Strafe** zu nennen ſey, darüber konnten ſie ſich nicht vergleichen, indem von ſehr vielen alle dieſe Wunden mehr für eine Strafe der urſprünglichen, oder vielmehr der perſönlichen Sünde Adams angeſehen wurden, als für etwas, was ſeinen Nachkommen zur **Schuld** angerechnet werden könnte; zum deutlichen Beweiſe, daß es ihnen an einem deutlichen Begriffe von dem fehlte, was ſie **Schuld** nannten. Der Grund davon war, daß ſie lehrten, die **Schuld** werde in der Taufe aufgehoben, weil in derſelben dem Menſchen wieder die urſprünglichen Gaben der göttlichen Gnade eingegoſſen würden, die ihn zur richtigen Erkenntniß Gottes, zur Tugend, zur Herrſchaft der Vernunft über die untern Kräfte des Willens fähig machte, da ſie doch zugleich behaupteten, daß jene Wunden, und beſonders die Abneigung von dem wahren Guten, und die ſinnliche Luſt zum Böſen in dem Menſchen übrig bleibe, die nur, um der Taufe willen, nicht mehr als Sünde, ſondern nur als fortdauernde Beſtrafung der erſten Menſchen anzuſehen ſey, und nun bloß einen Streit des Geiſtes und des Fleiſches errege, worinnen der Geiſt den Sieg davon zu tragen ſich beſtreben müſſe. *)

Wie ſehr es indeß den ſcholaſtiſchen Theologen dieſes Zeitalters und noch mehr ihren Nachfolgern in der dritten

 Epoche

*) *Thom.* I. 2. qu. 82. 83. *Bonav.* in 2. d. 30. art. 2. et deinc. *Scot.* ibid.

Epoche an hinlänglicher Deutlichkeit, Genauigkeit und Beſtimmtheit in ihren Vorſtellungen von der eigentlichen Beſchaffenheit der urſprünglichen auf alle Menſchen fortgepflanzten Sünde fehlte, weil ſie nicht die Schrift ſelbſt, ſondern nur ihren Auguſtin und andre ältere Lehrer der Kirche fragten: So ließen ſie ſich dennoch dadurch nicht abſchrecken, ſich auf eine Menge andrer ſchwerer Fragen einzulaſſen. So ward gefragt, ob die urſprüngliche Sünde durch die Sünde der erſten Aeltern allein, welches bejahet, oder auch durch die Sünden andrer Menſchen, auf ihre Nächkommen fortgepflanzt würde, welches verneinet wurde; ob vornehmlich die Sünde Adams, oder auch die Sünde, die Eva begieng, Schuld an der Erbſünde ſey, und auf alle Menſchen fortgepflanzt wäre, worauf man den Ausſpruch that, daß die Erbſünde vornehmlich als eine Folge von Adams Sünde angeſehen werden müßte. Auch fragte man, ob die Fortpflanzung derſelben bloß durch die Körper, oder auch durch die Seele der erſten Menſchen geſchehen ſey, auf welche Frage man ſich mehr für jene Art der Fortpflanzung, als für dieſe, erklärte. Alexander unterſuchte ſogar, ob, wenn Adam vor der Erſchaffung ſeiner Gehülfinn geſündigt hätte, Eva in ihrer Schöpfung von der urſprünglichen Sünde deſſelben angeſteckt worden ſeyn würde. Man fragte ferner, ob die böſe Luſt, dieſe Folge der urſprünglichen Sünde, dieſer Zunder alles Böſen eine Sünde, oder nur eine Strafe ſey, wenn die Taufe ſie, als eine Schuld wegnehme, und behauptete das Letzte, und läugnete das Erſte. Man fragte, wo der Sitz der urſprünglichen Sünde, und beſonders der Concupiſcenz zu ſuchen ſey, ob in allen, oder beſonders nur in einigen Kräften, und unter dieſen beſonders in dem Fortpflanzungsvermögen, welches man bejahte, ohne die allgemeine Unordnung und Zerrüttung der ganzen

zen menſchlichen Natur zu läugnen. Man fragte, ob der Zunder des Böſen, oder die böſe Luſt in dieſem Leben in den Menſchen ganz erſtickt werde, welches geläugnet ward; ob er wenigſtens in der Jungfrau Maria, als ſie den Erlöſer der Welt empfieng, ausgelöſcht worden ſey, welches bejahet wurde. Man fragte, ob die urſprüngliche Sünde bloß in Einer Sünde, oder ob ſie in vielen Sünden beſtehe, welches man nach der verſchiednen Beſtimmung der Frage bejahete und verneinte; ob ſie bey einigen größer, bey andern hingegen geringer, oder ob ſie bey allen dem Grade nach gleich groß ſey, welches beſonders Thomas mit vielen Gründen zu behaupten ſuchte. Man fragte endlich, ob der Verluſt des göttlichen Anſchauens für eine Strafe der urſprünglichen, oder ob er bloß einer wirklichen Todſünde gehalten werden müſſe, wie auch, ob die Nothwendigkeit zu ſündigen in ſofern nicht die Unvermeidlichkeit, ſondern bloß die überwiegende Geneigtheit dazu verſtanden wird, eine Strafe derſelben ſey. Alexander behauptete, daß ſowohl der Verluſt des göttlichen Anſchauens als auch die Nothwendigkeit zu ſündigen eine Strafe der urſprünglichen Sünde ſey; jedoch nicht durch eine beſtimmte Handlung Gottes dazu, ſondern bloß aus gerechter Zulaſſung derſelben. Dabey nimmt er Gelegenheit, ſeine Meinung von den nächtlichen Befleckungen zu ſagen, die, nachdem der Menſch mit ſeinem Willen daran Theil nimmt, oder nicht, eine Verſchuldung oder nur eine Strafe der urſprünglichen Sünde ſeyn ſoll. Ueberhaupt muß ich in Abſicht auf dieſe Fragen und ihrer Beantwortung die Anmerkung machen, daß Alexander die verſchiednen Meinungen und Streitigkeiten der Schulen darüber mehr mit einander zu vereinigen ſuche und jedem gewiſſermaßen und unter gewiſſen Einſchränkungen Recht laſſe, als gerade zu wider eine oder die andre Meinung

Partey nehme, wie ſeine Schüler Thomas und andre zu thun pflegen.

Wer demnach in dieſer dunkeln Materie Aufklärung und Licht wünſcht, der muß es nicht bey den Scholaſtikern ſuchen, von denen er in Gegenden geführt wird, die ſo neblicht, und doch mit ſo viel Irrlichtern erfüllt ſind, die immer vor ſeinem Auge herhüpfen, daß er, wer weiß wie lange, umherſchweifen, und doch keine Stelle finden kann, wo er ausruhen oder hoffen kann, ſich ohne Gefahr wieder aus dem Lande der Schatten und Träume in die wirkliche Welt zurückzufinden. Die Scholaſtiker verweilten gern darinnen; ſie waren keines beſſern Lichtes gewohnt, oder durften daſſelbe, aus Furcht, wider hergebrachte Meinungen anzuſtoßen, nicht brauchen.

Unter die betrübten und ſchädlichen Wirkungen der **Erbſünde gehören die wirklichen Sünden.***) Hier iſt mehr von den Scholaſtikern zu lernen, als aus ihren vorhergehenden Unterſuchungen, ob es gleich in den Abhandlungen derſelben davon nicht an unbeſtimmten, dunkeln und verwirrten Begriffen fehlt. Zuerſt handelt Alexander von der wirklichen Sünde überhaupt. So groß ſeine Verlegenheit war, als er die urſprüngliche Sünde erklären ſollte, ſo reich iſt er hier. Er hat mehr als acht Erklärungen, alle aus rechtgläubigen Scribenten geſammelt, und jede iſt richtig, wie er ſagt; man hat alſo die Wahl. Auguſtin hatte ſie für eine unverbindliche Zukehr des Willens zu veränderlichen Gütern; für eine Verachtung des unveränderlichen und höchſten Gutes; für ein Verlangen deſſen, was Chriſtus verſchmähet, erklärt. Nach eben dieſem Lehrer beſtand ſie in

*) *Thom.* 1. 2. qu. 88. *Bonav.* in 2. d. 41. art. 2. *Scot.* in 2. d. d. 34 et deinceps ſparſim.

in allem, was in unſern Worten, Handlungen und Begierden dem Geſetze Gottes zuwider iſt. Ambroſius hatte geſagt, daß ſie in der Uebertretung der Geſetze Gottes und im Ungehorſam gegen ſeine Befehle beſtünde. Alle dieſe und andre Erklärungen rechtfertigte er wider die Einwürfe, womit die Richtigkeit derſelben beſtritten werden konnte; denn was iſt ſo klar, das nicht durch muthwilliger Weiſe erregte Staubwolken verdunkelt werden könnte?

Hierauf folgen die verſchiednen damals gewöhnlichen Eintheilungen der wirklichen Sünden, in Todſünden, und Erlaßſünden; in Sünden des Herzens, in Sünden des Mundes, und in Sünden der That; in unwiſſentliche und wiſſentliche Sünden; in Sünden der Menſchenfurcht, und in Sünden einer übelverſtandnen Liebe; in Sünden, die aus Augenluſt; in Sünden, die aus Fleiſcheslust; in Sünden, die aus Hoffart entſtehen; in Sünden der Begehung und in Sünden der Unterlaſſung; alle dieſe Eintheilungen rechtfertigt er aus den acht verſchiednen Erklärungen der wirklichen Sünde, die er vorher umſtändlich bewieſen hatte.

Um von den geringern Sünden zu den größern fortzugehen, handelt er zuerſt von der Erlaßſünde; denn die Kinder, auf welche die urſprüngliche Sünde fortgepflanzt iſt, gehen von Erlaßſünden zu Todſünden fort. Jene begehen ſie eher, als dieſe, weil die Schuld der Erbſünde von ihnen genommen iſt, und die natürliche Geneigtheit und Sünde ihnen ſo lange nicht zur Sünde angerechnet wird, als ſie nicht wiſſentlich und vorſetzlich derſelben nachgeben. Hier werden nun eine Menge Fragen aufgeworfen, die ich gleich mit kurzen Antworten mittheile.

Iſt die Erlaßſünde eine Befleckung, wodurch das Ebenbild Gottes ſeiner Schönheit beraubt wird, an macula, quae eſt in deformatione imaginis divinae? Nein; ob ſie gleich dem gemeinen Sprachgebrauche nach eine Befleckung der Seele genannt werden kann. — Wodurch unterſcheidet ſich die Erlaßſünde von der Todſünde? Dadurch, daß jener die verdiente Strafe erlaſſen wird, und dieſer nicht. — Kann eine Erlaßſünde eine Todſünde werden? Als Erlaßſünde nicht; aber ſie könnte dazu führen, wenn ſie nicht in ihren ſchädlichen Wirkungen gehindert und eingeſchränkt würde. — Iſt die böſe Luſt die Wurzel einer jeden Erlaßſünde? Ja, wenn unter der böſen Luſt jede unordentliche Begierde verſtanden wird. — Wo iſt der Sitz der Erlaßſünde? Sowohl in den höhern, als in den untern Kräften der Vernunft. — Kann es jemanden geben, der in ſeinem Leben nie eine Erlaßſünde begeht? Nein; auf einige kurze Zeit kann einer auch keiner Erlaßſünden ſich ſchuldig machen. — Löſcht die Taufe allein die Erlaßſünden aus? Nicht allein dieſe, ſondern auch die Todſünden, wenn es dem Täufling ein Ernſt iſt, die Gnade der Taufe zu empfangen. Dieß thut auch die gerechtmachende oder heiligende Gnade, und die Liebe; denn dieß alles iſt Eine und dieſelbe Gnade, die den Menſchen Gott angenehm macht, gratia gratum faciens. Dieſe nimmt alle Sünden weg; nur daß für eine Sünde ein höherer Grad der Reue nothwendig iſt, als in Anſehung einer andern. — Aber was verdient die Erlaßſünde für eine Strafe, eine ewige, oder eine zeitliche? Eine ewige, wenn einer in Todſünden und Erlaßſünden zugleich ſtirbt, nur aber eine gelindere, als dieſe. — Bleiben auch bey den Gerechten Erlaßſünden noch nach dem Tode übrig, die anderwärts weggenommen und ausgelöſcht werden müſſen? Keinesweges, was auch einige ſagen mögen; die Schuld derſel-

derſelben wird in dieſem Leben getilgt, obgleich noch Strafen dafür im Fegefeuer zu leiden ſeyn mögen.

So viele Fragen wurden über die Erlaßſünden überhaupt aufgeworfen. Nun wird erſt beſonders davon gehandelt. Der Anfang wird mit den erſten Bewegungen, welches die erſten Erlaßſünden ſind, gemacht; dann wird von dem unvorſetzlichen Vergnügen daran gehandelt. Hier ſind wieder die vornehmſten Fragen mit ihren Antworten. *)

Was iſt die erſte ſündliche Bewegung? Eine Bewegung der Sinnlichkeit nach dem Antriebe des Zunders des Böſen zum Genuſſe einer ergötzenden Creatur. — Iſt eine ſolche erſte Bewegung ſchon Sünde? Allerdings, weil alle Bewegungen der Sinnlichkeit durch die urſprüngliche Sünde verderbt ſind; Sünde alſo ſowohl ihres Urſprunges, als ihres Zweckes wegen, der nicht das höchſte Gut iſt. — Müſſen dergleichen Bewegungen in uns entſtehen? Nicht nothwendiger Weiſe und auch nothwendiger Weiſe, nachdem wir die Gnade haben und gebrauchen oder nicht. — Sind ſie auch verboten? Nicht unmittelbarer, ſondern mittelbarer Weiſe. — Iſt die Vernunft verbunden, die erſten Bewegungen zu unterdrücken? Verbunden, nicht darein zu willigen; aber nicht verbunden, böſe Gedanken nicht in ſich aufſteigen zu laſſen. — Was iſt derſelben entgegengeſetzt? die Gnade. — Sind die erſten Bewegungen in allen und jeden einander gleich? Gleich in Anſehung der Wurzel, woraus ſie entſtehn; aber nicht in ihren Subjecten. — Straft Gott die erſten Bewegungen? Ja, zeitlich, aber nicht ewig; ſie ſind auch ſelbſt eine Strafe. — Iſt Vergnü-

*) *Thom.* 1. 2. p. qu. 89. artic. 5. *Bonav.* in 4. d. 31. art. 2. qu. 1. ad argum.

Vergnügen an ſich Sünde; eine Erlaßſünde, oder eine Todſünde? Nachdem das Vergnügen, der Urſprung und der Gegenſtand deſſelben iſt? Gott oder ein vergängliches bloß ſinnlich angenehmes Gut. — Iſt die Unthätigkeit, otium, etwas Böſes, etwas Gutes, oder etwas Gleichgültiges? Alles, nachdem die Frage näher beſtimmt wird. Sie kann eine Erlaßſünde, ſie kann eine Todſünde ſeyn. — Streitet die Unthätigkeit *) wider Liebe und Tapferkeit? Ich antworte: Allerdings; denn die Liebe iſt nicht träge, und Tapferkeit verträgt ſich nicht mit Unthätigkeit. — Sind auch die Religioſen zu Handarbeiten verbunden? Nicht ſchlechterdings, wenn ſie nicht durch ihre Regel ausdrücklich dazu verbunden ſind, aber wohl in gewiſſen Fällen.

Wie Alexander mit dem Begriffe von den Erlaßſünden verfährt, ſo bearbeitet er alle übrigen Arten von Sünden. So handelt er zuerſt von den **Todſünden** überhaupt und dann von denſelben insbeſondre. **) Die Todſünden haben ihren Namen theils von dem **Tode** der Sünde; theils von dem Tode der Hölle, den ſie verdienen. Alle Verbrechen ſind Todſünden; obgleich nicht alle Todſünden Verbrechen ſind. Zwiſchen **Erlaßſünden** und **Todſünden** giebt es keine Proportion, als die Proportion des Vergnügens. Todſünden haben verſchiedne Grade. Die Wirkungen der Todſünden ſind das Verderben des natürlichen Guten im Menſchen und die gröſſere Trennung und Entfernung von Gott. Dadurch, daß ein Menſch eine Sünde lange Zeit begeht, wird

*) *Thom.* 1. 2. qu. 72. artic. 5. *Bonav.* in 2. d. 41. art. 1. qu. 3. ad argum.

**) *Thom.* 1. 2. qu. 88. *Bonav.* in 2. d. 42. art. 2 et 3. *Scot.* ib.

wird dieſelbe noch keine Todſünde, ſondern dadurch, daß er ſie wider ſeine beßre Einſicht begeht und fortſetzt. Todſünden verdienen ewige Strafen, weil ſie Beleidigungen eines ewigen Richters ſind; eine Meinung welche in den neuern Zeiten zur Behauptung der Nothwendigkeit einer unendlichen Genugthuung für die Sünde angewendet worden iſt.

Das iſt die Theorie über die Todſünde überhaupt. Hierauf werden die verſchiednen Arten derſelben erwogen, und zuerſt die Unterlaſſungsſünden, und die Begehungsſünden. Sünden der Unterlaſſung ſind Sünden wider die Verbote; denn was Gott verbietet, ſollte unterlaſſen werden. Sünden der Unterlaſſung können größer und auch geringer ſeyn, als Beleidigungen der Gebote Gottes. Beyde Sünden ſind zuweilen mit einander verbunden; zuweilen nicht, nachdem die Handlungen ſelbſt beſchaffen ſind. Beyderley Sünden laſſen ſich auf eine Regel zurückbringen, die Paulus gegeben hat: **Stellet euch nicht dieſer Welt gleich; erneuert euch aber im Geiſte eures Gemüthes.** *)

Nach dieſen Sünden werden die unwiſſentlichen und wiſſentlichen Sünden in Betrachtung gezogen. Unwiſſenheit als ein bloßer Mangel von Erkenntniß betrachtet iſt nicht Sünde; aber verſchuldete Unwiſſenheit, die aus Nachläßigkeit, oder aus dem Willen, das nicht zu wiſſen, was man wiſſen kann und wiſſen ſoll, iſt Sünde. Unwiſſenheit kann zuweilen Strafe, zuweilen Verſchuldung; zuweilen eine Urſache der Verſchuldung, zuweilen eine Begleiterinn derſelben ſeyn. Unwiſſenheit iſt gemeiner, als Irrthum. Jene beſteht im Mangel der Erkennt-

*) *Thom.* 2. 2. qu. 79. art. 4. *Bonav.* in 2. d. 42. dub. 2.

Erkenntniß; dieſer aber daß man dem ſeinen Beyfall giebt, dem man denſelben nicht geben, oder dem verweigert, dem man beypflichten ſollte. Jede Unwiſſenheit im praktiſchen Verſtande iſt niemals ohne Sünde; wohl aber im ſpeculativen. Unwiſſenheit kann zur urſprünglichen Sünde gehören, kann auch wirkliche Sünde seyn. Unwiſſenheit nach begangner Sünde iſt die gefährlichſte Sünde; denn wer ſeine Sünde nicht erkennt, der kann auch nicht davon geheilt werden. Unwiſſenheit kann zuweilen entſchuldigen; zuweilen aber die Sünde unverantwortlicher machen; dieß thut diejenige, die man überwinden ſollte. Die unüberwindliche kann entſchuldigen. Sie kann aufs Geſetz, und Recht, aber auch auf die That gehen. Man kann das Geſetz wiſſen, und nicht wiſſen, ob dieſe oder jene Handlung dem Geſetze gemäß oder nicht gemäß ſey; ignorantia juris et facti. Trunkenheit, Einfalt, Raſerey, Schlaf und Unwiſſenheit gereichen nicht auf gleiche Weiſe zur Entſchuldigung der Sünde, ſondern mehr, oder weniger, nach den verſchiednen Urſachen dieſer Fehler und nach andern dabey vorkommenden Umſtänden.

Von den Sünden der Unwiſſenheit kömmt Alexander auf den generiſchen Begriff der **Unterlaſſung** und der **Ausübung**, in ſofern beyde ſündlich ſind. *) Beyde werden, gleich allen folgenden Eintheilungen der Sünde, eben ſo behandelt, wie die vorhergehenden. Das **Ob**, und **Was** eine Sünde ſey, machet gemeiniglich den Anfang der Unterſuchung. Die Exiſtenz, die Beſchaffenheit, die Verſchiedenheit, das Subject, die Staffeln, die Folgen und die Strafen jeder Sünde machen den vornehmſten Innhalt aller Fragen aus. Zuweilen

*) Thom. 2. 2. qu. 79. *Bonav.* in 2. d. 5. art. 1. qu. 1.

weilen werden auch Nebenfragen eingemiſcht, welche von den Hauptfragen veranlaßt werden; zum Exempel, ob einer zum Unmöglichen verbunden ſeyn könne? Zuweilen werden die Antworten, die auf die Hauptfragen ertheilt worden ſind, auf beſondre und einzelne Fälle angewendet, wodurch dieſe allgemeine Theorie von den verſchiednen Sünden, derer ſich Menſchen ſchuldig machen können, zugleich eine Art von Caſuiſtik wird. Auf ſolche Weiſe geht Alexander alle Arten von Sünden und Laſtern nach den verſchiednen von ihm angenommenen alten Eintheilungen durch. Zur Sünde, die mit Gedanken begangen wird, rechnet er den Argwohn, das voreilige Urtheil, das ſich ein Menſch über den andern anmaßt, oder das liebloſe Richten deſſelben, die Partenlichkeit nach dem Anſehn der Perſonen, die Einwilligung zum Böſen, mit allen Sünden wider das Gewiſſen; zur Sünde aber, die mit dem Munde begangen wird, das ſündliche Stillſchweigen, die Lüge, den Zank, das Poſſenreißen, die Plauderey, die Praleren, die Schmeicheley, die Schimpfworte, die Verleumdungen, die Verfluchungen, die Gotteslästerung, ungeziemende Scherze, und die Verſpottung. Hiemit verbindet er verſchiedne Fragen, den Schmuck in Kleidern betreffend, ohne den Grund anzugeben, warum er ſich eben an dieſem Orte darüber einläßt. Er misbilligt nicht alle Koſtbarkeit und Pracht in der Kleidung. Die verſchiednen menſchlichen Stände, Aemter und Würden dürfen ſich dadurch von einander auszeichnen; er verwirft bloß allen Misbrauch, alle Ausſchweifung darinnen, und ein übertriebnes Wohlgefallen daran, beſonders aber die Verwechslung der Kleidungen, womit beyde Geſchlechter ſich von einander unterſcheiden, wenn ſie durch Nothfälle nicht gerechtfertigt werden könne. Er verbietet den Jungfrauen nicht allen Schmuck, er erlaubt ihnen den, der

mit

mit Sittſamkeit und Schamhaftigkeit beſtehen kann, unterſagt ihnen aber den, den Verheyrathete ſich erlauben dürfen, damit ſie ihren Männern deſto mehr gefallen mögen. In Abſicht auf die Künſtler misbilligt er nur diejenigen Werke der Kunſt, welche darauf abzielen, die Menſchen zur Wolluſt zu neigen, oder dieſelbe zu nähren und zu unterhalten. Wer ſollte nicht von einem Franciſcaner eine weit ſtrengere und mönchsartigere Moral erwartet haben?

Hierauf handelt er, nach verſchiednen andern Eintheilungen der Sünden, von den ſogenannten Todſünden des Hochmuths, der eiteln Ehre, des Neides, des Zornes, des Eckels gegen geiſtliche Beſchäfftigungen, welche man Accidiane nannte, des Geizes, der Schwelgerey, der Trunkenheit, der Unreinigkeit und Wolluſt mit ihren Töchtern; von der Hurerey, vom Ehebruche, von der gewaltſamen Schändung, von der Blutſchande, von Kirchenentweihungen, von den unnatürlichen Laſtern; von den Sünden, die aus Unwiſſenheit begangen werden; von den Sünden wider den heiligen Geiſt; von der ſündlichen Frucht, der ſündlichen Liebe, der Augenluſt, der Fleiſchesluſt, dem hoffärtigen Leben, der Abgötterey, der Ketzerey, der Spaltung, dem Abfalle vom Glauben, der Heucheley, der Simonie, und vom Aergerniſſe. Was er von dem Verhalten, das Chriſten gegen Juden und Heiden zu beobachten haben, einmiſcht, dient zum traurigen Beweiſe, wie unbekannt die Zeiten mit dem wahren Geiſte der chriſtlichen Duldung waren. Gewaltthätige Verfolgungen wurden zwar gemisbilligt; aber nicht alle Härte und aller äußerliche Druck, unter dem ſie in chriſtlichen Staaten leben mußten.

Alle dieſe Unterſuchungen der wirklichen Sünden und ihrer verſchiednen Arten hatten unſtreitig einen viel gröſ-

ſern

ſern Nutzen, als alles, was Alexander über die urſprüngliche Sünde, als die giftige Quelle derſelben vorgetragen hatte. Sie enthalten manche nützliche Wahrheiten, und zuweilen auch gute philoſophiſche und zum Theil ſcharfſinnige Bemerkungen darüber; eben ſo iſts unſtreitig, daß auch hier Alexander ſeinen Schülern den Weg gewieſen habe. Allein wie viel Unbeſtimmtheit, Unordnung und Verwirrung herrſcht nicht in den verſchiednen Eintheilungen der wirklichen Sünden! Sie laſſen freylich mancherley Eintheilungen zu, weil ſie von verſchiednen Seiten betrachtet werden können. Allein wenn nicht in der Stellung und Folge derſelben eine ſichre und gegründete Ordnung beobachtet wird: So ſind mancherley unnütze Wiederholungen und Einſchränkungen und ſcheinbare Widerſprüche unvermeidlich, und auf ſolche Fehler ſtößt man in dieſen Unterſuchungen faſt alle Augenblicke.

Unter allen Eintheilungen der **wirklichen Sünden** war den Scholaſtikern keine wichtiger, als die Eintheilung derſelben in **Erlaßſünden**, und in **Todſünden**, und ſie nimmt deswegen auch den erſten Rang unter denſelben ein. Allein welche Verwirrung hat nicht dieſelbe in der Lehre von der Beſchaffenheit der wirklichen Sünden, und welche Uneinigkeiten unter den Scholaſtikern über die Zahl der Todſünden verurſacht! Man kann freylich **wirkliche Sünden** auch in Abſicht auf ihre Folgen und moraliſchen Wirkungen unter verſchiedne Claſſen bringen, wenn man auf die verſchiedne Beſchaffenheit derjenigen, die ſie begehen, und auf die Art ſieht, wie ſie ſolche begehen. Dieſe Folgen ſind bey einigen die Zurechnung derſelben zur Strafe, bey andern die Erlaſſung der Schuld und Strafe derſelben. Hier kömmt es nun auf die richtige Beſtimmung des Grundes dieſer verſchiednen Folgen an, um durch dieſe Eintheilung keine Irrthümer zu veranlaſ-

ſen. Dieſe ſind unvermeidlich, ſobald behauptet wird, daß die wirklichen Sünden nicht um der Beſchaffenheit der ſündigenden Perſon willen, ſondern wegen ihrer geringern oder größern Sündlichkeit Erlaßſünden, oder Todſünden ſeyn ſollen, ohne auf die übrige Beſchaffenheit der Perſonen zu ſehen, welche ſich derſelben ſchuldig machen, und eben hier verſahe es Alexander von Hales mit ſeinen Schülern und Nachfolgern. Daß ſie aber den wahren Grund, warum einige Sünden **Erlaßſünden**, und andre **Todſünden** genannt werden können, nicht in der verſchiednen Beſchaffenheit derer, die ſie begiengen, ſondern in der Beſchaffenheit der Sünden ſelbſt ſuchten darüber darf man ſich nicht verwundern. Denn dieſer ganze Unterſchied war in den ältern Zeiten nach der Einführung einer ſtrengern Kirchenzucht theils gegen diejenigen, welche in den Verfolgungen der Chriſten die Religion verläugnet, theils gegen ſolche, welche gewiſſe ſehr grobe Verbrechen begangen hatten, als Ehebruch, Mord und Meineid ſind, in Africa und in andern lateiniſchen Kirchen aufgekommen. Sünden dieſer Art zogen die Ausſchließung von der Kirche nach ſich, weil ſie Todesſtrafen verdienten, und darum wurden ſie Todſünden genannt. Wenn dieſe auch bereuet wurden, ſo konnten ſie noch nach den Regeln der kirchlichen Diſciplin nicht wieder in die Gemeine aufgenommen werden, ohne ſich einer öffentlichen Reue und Genugthuung für dieſelben unterworfen zu haben. Alle andern Sünden, welche von den Chriſten begangen wurden, bedurften keiner kirchlichen Vergebung, und waren dieſer Diſciplin nicht unterworfen; darum hießen ſie **Erlaßſünden**, für welche die Kirche keine Genugthuung und öffentliche Abbitte foderte. Hier gründete ſich der Unterſchied zwiſchen Todſünden und Erlaßſünden offenbar auf die geringere oder größre Sündlichkeit und Abſcheulichkeit der Sünden ſelbſt, und dieſer Vorſtellung konnten die ſpä-

tern Lehrer, ungeachtet der großen Veränderungen, die in der Diſciplin der Kirche vorgegangen waren, nicht los werden. Man ſuchte einen neuen Maaßſtab ausſündig zu machen, nach welchem die innre größre oder geringere Sündlichkeit geſetzwidriger Handlungen beſtimmt werden ſollte, und den glaubten verſchiedne Scholaſtiker, beſonders auch Alexander darinnen zu finden, daß einige Sünden einen Vorſatz anzeigten, ſich Gott nicht allein gleich zu machen, ſondern ſogar über ihn zu erheben, ihn nicht allein nicht für das höchſte Gut nicht zu erkennen, ſondern ſogar für ein irrdiſches und vergängliches Gut zu verachten. Wie betrüglich war nicht dieſer Maaßſtab! Dieß beweiſen die Unterſuchungen deutlich genug, welche Sünden denn eigentlich für Erlaßſünden gehalten werden ſollten, und die Frage, ob Todſünden auch unter gewiſſen Bedingungen und Umſtänden Erlaßſünden, und umgekehrt dieſe wieder Todſünden ſeyn oder werden könnten. Eine ſolche Ungewißheit und Verwirrung in dieſen Begriffen mußte zu mancherley irrigen Behauptungen führen, und andre Lehren der chriſtlichen Religion verfälſchen, oder zerrütten. Giebt es wirkliche Sünden, die ihrer Unerheblichkeit wegen als Kleinigkeiten angeſehen werden können, und keine Strafe, ſondern Erlaſſung verdienen: So folget daraus, daß dergleichen Sünden auch nicht bereuet werden dürfen. Dieß wurde wirklich in der ſcholaſtiſchen Theologie behauptet; ein ſehr ſchädlicher Irrthum, der doch aber aus einer hiſtoriſchen Wahrheit abſtammete. Denn es war eine hiſtoriſche Wahrheit, daß alle Sünden, welche die africaniſche und andre lateiniſchen Kirchen im dritten Jahrhunderte nicht für kapital erklärt hatte; nicht für ſolche, die den Tod und die Ausſtoßung aus der Kirche verdienten, ſie mochten ſonſt wiſſentlich und vorſetzlich begangen worden ſeyn, oder nicht, nicht vor der ganzen Kirche bereuet,

und nicht durch die öffentlichen Demüthigungen verſöhnt werden durften, denen ſich diejenigen unterwerfen mußten, die ſich jener Verbrechen ſchuldig gemacht hatten. Damals verſtand man unter der Buße nicht die Reue, die man in Rückſicht auf Gott über alle Sünden haben ſoll, ſondern die Reue vor Menſchen. Die Kirche wollte äußere Merkmale haben, daß es denen, die ſie von ihrer Gemeinſchaft ausgeſchloſſen hatte, von Herzen leid ſey, ſie und ihren guten Ruf und Namen durch ihre Verbrechen beleidigt zu haben. Aber von einer ſolchen äußerlichen Reue war in den Zeiten der Scholaſtiker und nachher gar nicht mehr die Rede; man hatte die alte Kirchendiſciplin nicht mehr. Nicht weniger ſchädlich war der Irrthum, daß die Erlaßſünden nicht um der Verſöhnung Chriſti willen vergeben würden; daß, weil ſie an ſich betrachtet, von keiner ſonderlichen Bedeutung wären, Gott dieſelben überſähe; daß um derſelben willen die Gläubigen weder Abbitte noch Zueignung der Verſöhnung Chriſti nöthig hätten; daß vielmehr eine allgemeine Genugthuung und eine Zurechnung ihrer übewiegenden guten und verdienſtlichen Werke zureichte, um von den Strafen, die ſie verdienen möchten, befreyt zu werden. Auch dieſer Irrthum wurde von den Scholaſtikern behauptet, und wird noch in der römiſchen Kirche vertheidigt. Der allerſchädlichſte Irrthum aber, der aus ihren Begriffen von Erlaßſünden und Todſünden entſprang, war die Meinung, daß ſelbſt Todſünden mit der Heiligung und mit dem Gnadenſtande der Chriſten beſtehen könnten, wofern ſie nur gleich nach ihrer Begehung durch eine nachfolgende Genugthuung wieder aufgehoben würden. Daher konnte man in der Folge für Bezahlung Ablaß oder Indulgenzen für alle Arten von Sünden und Laſtern erhalten, und jedes noch ſo abſcheuliche unnatürliche Laſter hatte in der römiſchen Kanzeley

zeley ſeine Taxe, die, falls ſie erlegt wurde, alle Todſünden in Peccadillen verwandelte, für welche Gläubige keine Strafen in der Zukunft und Ewigkeit zu fürchten hätten. Wie ſehr dadurch der Ernſt der innern moraliſchen Beſſerung bey den Chriſten geſchwächt; wie ſehr die Trägheit im Guten dadurch befördert; wie ſehr die Gleichgültigkeit gegen alle die chriſtlichen Geſinnungen und Tugenden, welche Anſtrengung und Kampf wider geliebte und gewohnte ſündliche Leidenſchaften und Neigungen foderden, begünſtigt; wie ſehr der Verfall der wahren Gottſeligkeit und Tugend durch ſolche Meinungen vergrößert werden mußte, nachdem beſonders die Meinung herrſchend geworden war, daß die Kirche einen unerſchöpflichen Schatz guter Werke hätte, aus welchem jedem ſo viele für Gaben und Geſchenken überlaſſen werden konnten, als er nöthig hatte, um einen gerechten Anſpruch auf die Erlaſſung ſelbſt der Strafen machen zu können, die jede Todſünde verdiente: Das bedarf keines Beweiſes; die Erfahrung und der Augenſchein beweiſen es gar zu deutlich. Man darf ſich auch gar nicht darüber verwundern. Denn gab es, wie **Thomas von Aquino** behauptete, Sünden, welche ihrer Natur nach mit der Freundſchaft Gottes gegen die Menſchen beſtehen konnten; war es ſeinem Urtheile nach ungereimt und unvernünftig, anzunehmen, daß jede Uebertretung der göttlichen Geſetze die Freundſchaft deſſelben aufhebe, da ſogar die Freundſchaft der Menſchen gegen einander nicht durch kleine und geringe Beleidigungen aufgehoben wurde: Was konnte den Menſchen zurückhalten, ſolche **Erlaßſünden** geringe zu achten, und ſie ſo oft zu begehen, als ſie Neigung und Luſt dazu hatten? So viel Unheil richteten die Begriffe der Scholaſtiker an, weil ſie (denn dieß muß man zu ihrer Entſchuldigung hinzuſetzen,) die ſchädlichen Folgen derſelben nicht überſahen. Die Reformation zerſtreute

te auch dieſe Verfinſterungen der richtigen Lehre von der Beſchaffenheit wirklicher Sünden. Nur wäre zu wünſchen geweſen, daß man die ganze Eintheilung derſelben in Erlaßſünden und Todſünden aus der Lehre des chriſtlichen Glaubens verwieſen, und es bloß der Polemik überlaſſen hätte, das Wahre und Falſche darinnen hiſtoriſch zu unterſuchen und von einander abzuſondern; denn für jene geſchah genug, wenn man lehrte, daß alle Sünden Strafe verdienen, ohne zu läugnen, daß ſowohl die Sündlichkeit, als die Strafbarkeit bey einer Sünde größer ſey, als bey der andern, oder ohne zu behaupten, daß überlegte muthwillige und vorſetzliche Beleidigungen der göttlichen Geſetze in ihren Folgen ſchädlicher ſind, als diejenigen, die aus Unwiſſenheit und Schwachheit, und ohne vorhergehende Ueberlegung und Wahl begangen werden.

Ueber

Ueber die

Lehrſätze der ſcholaſtiſchen Theologie

des

zweyten Zeitalters

von der

Erlöſung der Menſchen durch Chriſtum.

Die Menſchen ſind durch die Folgen ſowohl der urſprünglichen Sünde, durch welche ihre Natur zur Erfüllung ihrer Beſtimmung untüchtig wurde, als auch durch eigne und wirkliche Sünden unglücklich und elend. Aus dieſem Zuſtande des Elendes können ſie ſich nicht ſelbſt befreyen; ſie bedurften eines Erlöſers. Dieſe unterſcheidende Lehre des Chriſtenthums iſt zu allen Zeiten vorgetragen und behauptet worden, wie vielerley Vorſtellungen ſich auch die Bekenner derſelben ſowohl von dem Erlöſer ſelbſt, als von der Beſchaffenheit und Art ihrer Erlöſung durch ihn gemacht haben. Die ſcholaſtiſche Theologie, beſonders des zweyten Zeitalters, ließ ſich auf eine weitläuftige Unterſuchung der dahin gehörigen Wahrheiten und Meinungen ein. Nach Alexanders Summe gehören zum ganzen Umfange derſelben die Lehren von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes und von ihrer Nothwendigkeit; von ſeiner Empfängniß und Geburt; von ſeiner Gnade, Erkenntniß und Macht; von ſeinem Verdienſte und Willen; von ſeinem Leiden und Tode, von ſeiner Niederfahrt zur Hölle, und von ſeiner Auferſtehung; von ſeiner Himmelfahrt, von ſeinem Sitzen zur rechten Hand Gottes und endlich von ſeiner

ſeiner Zukunft zum allgemeinen Gerichte. Die Ordnung iſt hiſtoriſch. Die ganze Abhandlung darüber iſt eine gelehrte Auslegung des zweyten Artikels des ſogenannten apoſtoliſchen Glaubens. Was den erſten Punkt betrifft, ſo handelt Hales erſt von der Nothwendigkeit der Menſchwerdung; zweytens von der Anſtändigkeit oder von der Convenienz derſelben; drittens von ihrer Vorherbeſtimmung, und endlich von der Menſchwerdung ſelbſt.*)

Die Nothwendigkeit der Menſchwerdung des Sohnes Gottes ſetzt den Fall der Menſchen voraus. Iſt die menſchliche Natur gefallen, oder iſt ſie noch ſo beſchaffen, wie ſie von Gott hervorgebracht wurde, das iſt die erſte Frage, die entſchieden wird. Alexander behauptet, daß die menſchliche Natur nicht in dem Zuſtande erſchaffen worden ſey, in welchem ſich dieſelbe nun befindet. Dieß war den Philoſophen unbekannt, und man darf ſich nicht wundern, wenn ſie mancherley Gründe zu haben vermeinen, mit welchen ſie dieſe Wahrheit beſtreiten zu können ſich überreden. Die allgemeine Möglichkeit zu ſündigen und zu leiden, muß ihnen freylich, wie ſchon Hugo, der Victoriner, zugegeben hatte, zugeſtanden werden; aber wer kann von der abſoluten Möglichkeit auf die Wirklichkeit ſchließen? Hätte Gott die Menſchen in dem Zuſtande erſchaffen, worinnen ſie ſich itzt befinden, ſo hätte er ſie ſelbſt der Nothwendigkeit zu ſündigen und der Nothwendigkeit, beſtraft zu werden, unterworfen. Dieß ſtreitet wider die Weisheit und Güte Gottes. Der Menſch kann alſo nicht durch die Schöpfung in einem ſo traurigen und elenden Zuſtande hervorgebracht ſeyn. Er muß durch eine fremde und eigne Verſchuldung ſich darinnen befinden;

*) *Thom.* 3. p. qu. 1. *Bonav.* 1. 3. diſt. qu. 1. *Scot.* ibid.

den; der itzige Zuſtand iſt ein Verfall ſeiner Natur, woran Gott keinen Theil hat.

Iſt der Menſch nun gefallen, ſo iſt die Frage, ob er ſo gefallen ſey, daß er wieder aufgerichtet werden kann, oder nicht. Alexander glaubt die Möglichkeit dieſer Wiederherſtellung der menſchlichen Natur in ihren urſprünglichen beſſern Zuſtand, theils aus der Beſchaffenheit des menſchlichen freyen Willens, theils aus der Beſchaffenheit unſrer Natur, theils aus der Beſchaffenheit der Sünde, wodurch wir gefallen ſind, und aus ihrem Verhältniſſe ſowohl gegen die Gerechtigkeit, als gegen die Barmherzigkeit Gottes erweiſen zu können. Die Menſchen ſind geringere Geſchöpfe als die Engel. Können gleich dieſe wegen ihrer höhern Vorzüge, die ſie muthwilliger Weiſe und ohne fremde Verführung verloren haben, nicht erlöſet werden: So folget doch daraus nicht, daß ſolches auch in Anſehung der Menſchen unmöglich ſey. Das Gegentheil muß vielmehr eben deswegen möglich ſeyn, weil ſie nicht ſo große und herrliche Vorzüge empfangen hatten, als die Engel. Hierzu kömmt, daß jeder Engel durch ſeine eigne Uebertretung fiel, da hingegen das menſchliche Geſchlecht durch die Sünde eines einigen Menſchen gefallen iſt, obgleich jeder auch um ſeiner eignen und wirklichen Sünden geſtraft zu werden verdient. Alſo iſt zu erwarten, daß die Gerechtigkeit Gottes gegen die Menſchen anders verfahren werde, als gegen die Engel; daß ſie aus eben dem Gruude mehr Gegenſtände des göttlichen Erbarmens ſind, als die Engel. Freylich iſt der Menſch nicht vermögend, Gott für die unendliche Verſchuldung, womit er wider ihn geſündigt hat, eine unendliche Genugthuung zu leiſten. Allein was ihm unmöglich iſt, das iſt darum Gott nicht unmöglich. Aus dieſen und andern Gründen ſoll es eine ſonnenklare Wahr-

heit ſeyn, daß der Menſch erlöſet werden könne. Je mehr jedoch gegen ſolche Beweiſe, wie ſonnenklar ſie auch dem zu ſeyn ſcheinen, der ſie vorträgt, Einwendungen erfunden werden können, deſto ſichrer wäre Alexander mit ſeinen Schülern gegangen, wofern ſie von der Wirklichkeit der Sache auf die Möglichkeit derſelben zurück geſchloſſen und bloß die Gründe widerlegt hätten, worauf Gegner die Unmöglichkeit unſrer Wiederherſtellung zu bauen verſuchten.

Die Scholaſtiker glaubten indeß noch mehr, als die bloße **Möglichkeit** unſrer Wiederherſtellung beweiſen zu können; ſie meinten ſogar Gründe zu haben, wodurch ſich die **Nothwendigkeit** derſelben erweiſen ließe. Schon Anſelm hatte zwiſchen der Nothwendigkeit der Unveränderlichkeit, und zwiſchen der Nothwendigkeit der Unvermeidlichkeit einen Unterſchied angenommen, auf welchem er dieſen Beweis gründete. Nach dieſer war unſre Erlöſung nicht nothwendig; denn dieſe ſetzt Zwang voraus, und Gott kann nicht gezwungen werden. Aber jene Nothwendigkeit begründet die Nothwendigkeit unſrer Erlöſung, weil der göttliche Rathſchluß, die Menſchen zur Seligkeit zu erſchaffen, unveränderlich, und Gott auch alles unmöglich iſt, was ihm unanſtändig iſt. Hätte er die Menſchen ihrem Falle überlaſſen wollen, ſo würde er ſeine Abſicht, um welcher willen er ſie erſchaffen hatte, ganz verfehlt haben. Die Errettung derſelben gründet ſich alſo auf die Nothwendigkeit ſeiner Unveränderlichkeit, zu welcher auf unſrer Seite die Nothwendigkeit des Bedürfniſſes hinzukömmt. Dieſer Beweis iſt nichts ſchlechter und nichts beſſer, als der, womit einige neuere Theologen aus der wolfiſchen Schule die Nothwendigkeit der Erlöſung darzuthun verſucht haben. Wie weit ſichrer iſt es nicht von der Wirklichkeit derſelben gewiß zu ſeyn,

als ſich um die Entſcheidung der Frage zu bekümmern, ob ſie auch möglich oder nothwendig ſey!

Die Nothwendigkeit der Menſchwerdung iſt in der Nothwendigkeit der Genugthuung für die Sünde gegründet, weil ohne Genugthuung für dieſelbe die Erlöſung der Menſchen nicht geſchehen konnte. Sieht man bloß auf die Unendlichkeit der göttlichen Macht und nicht zugleich auf ſeine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, wodurch die Anwendung der Macht allezeit beſtimmt wird: So war es Gott zwar möglich, die Menſchen auch ohne eine ſeiner Gerechtigkeit geleiſtete Genugthuung zu erlöſen; aber eine ſolche Erlöſung war ſeiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht anſtändig, und darum konnte der Menſch nicht ohne Genugthuung erlöſet werden.

Dieſe Genugthuung konnte der Menſch ſelbſt nicht leiſten; er konnte nichts thun, wodurch Gott bewogen werden konnte, ihm die Würde und Seligkeit wieder zu geben, die er durch die Sünde verloren hatte; er konnte für keine Sünde; er konnte beſonders für die urſprüngliche keine Genugthuung leiſten; ſie mußte alſo von einem andern geleiſtet werden. Dieß erhellt aus der richtigen Erklärung, die Thomas davon gab, nach welcher genugthun ſo viel heißt, als die Strafen erdulden, die ein andrer verdient hat, damit ſie dieſem erlaſſen werden können. Kein Engel konnte ſie leiſten; denn kein Engel iſt ſo erhaben, daß er dem ganzen menſchlichen Geſchlechte gleich geſchätzt werden konnte. Auch konnte keine andre noch ſo reine und unſchuldige Creatur dieſelbe leiſten; denn jede Creatur iſt endlich, und deswegen unvermögend, für unendliche Beleidigungen eines unendlichen Gottes genug zu thun. Folglich mußte die Genugthuung durch einen Erlöſer geſchehen, der zugleich Gott und ein Menſch war; **Menſch**, um leiden zu können,

was die Menſchen verdient hatten, und Gott, damit ſeine Leiden einen unendlichen Werth erhalten möchten. Als Gott konnte er und als Menſch ſollte er genug thun. So hatte Anſelm von Canterbury zuerſt gelehrt; ſo lehrten nun alle Scholaſtiker.

Nach dieſem Beweiſe von der Nothwendigkelt der Genugthuung durch einen Gottmenſchen ſuchte Alexander die Schicklichkeit und Anſtändigkeit der Menſchwerdung darzuthun. *) Er behauptet zuerſt die Möglichkeit der Vereinigung der menſchlichen und göttlichen Natur mit einander. Können beyde zu Einem gewiſſen Zwecke mit einander wirken: So ſind ſie vereinbar; das können ſie; denn die menſchliche Natur kann leiden, und die göttliche kann dieſem Leiden einen unendlichen Werth geben; durch beyde kann alſo zugleich für die gefallnen Menſchen genug gethan werden. Beyde Naturen ſind demnach zu dieſem der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes ſo anſtändigen Zwecke mit einander vereinbar. Die Unendlichkeit der göttlichen Natur ſtreitet mit dieſer Vereinbarkeit der menſchlichen Natur keinesweges. Denn kann gleich die menſchliche nicht auf ſie wirken, noch ihre Vollkommenheit erhöhen, und eben darum ſich nicht mit ihr vereinigen, ſo kann doch die göttliche nach ihrer unendlichen Wirkſamkeit ſich mit ihr vereinigen, obgleich nicht anders, als durch eine von den Perſonen, welche dieſe unendliche Natur mit einander gemein haben, und zwar bloß durch Eine, wie Anſelm behauptet hatte. Der Schicklichkeit nach konnte es weder durch den Vater, noch durch den heiligen Geiſt, ſondern allein durch den Sohn geſchehen: Secundum poſſe abſolute et pater et ſpiritus potuit incarnari, ſed non ſecundum poſſe congruentiae.

Die

*) *Thom. Bonav. Scot.* ib.

Die menſchliche Natur konnte mit der göttlichen vereiniget werden, und war ſogar, wie man behauptete, noch vereinbarer mit derſelben, als die Natur der Engel, weil ſie der göttlichen noch in mehr Stücken ähnlicher iſt, als die engliſche; vereinbarer ſelbſt, als die Natur des ganzen Univerſi, die auf keine Weiſe wegen der Mannichfaltigkeit und Menge ihrer Theile mit der göttlichen vereiniget werden kann. Aus dergleichen und ähnlichen Gründen wurde zugleich bewieſen, daß die menſchliche Natur, mit welcher ſich, um unſrer Erlöſung willen, eine göttliche Perſon vereinigen ſollte, zu unſerm Geſchlechte gehören, von dem erſten Menſchen, Adam abſtammen, aber um vor der Befleckung mit der urſprünglichen Sünde geſichert zu ſeyn, von einer Jungfrau empfangen und gebohren werden mußte. Ob übrigens der Sohn Gottes auch hätte ein Menſch werden können, oder ein Menſch geworden ſeyn würde, wenn die Menſchen nicht gefallen geweſen wären, darüber waren die Meinungen getheilt. Alexander glaubte, man könnte ſolches ohne der Wahrheit zu nahe zu treten zugeben. Sein Schüler, Thomas, hingegen behauptete das Gegentheil, und ſeine Meinung behielt in den Schulen die Oberhand.

Weil die lateiniſche Ueberſetzung des Briefes Pauli an die Römer die Worte, im erſten Kapitel von dem Sohne Gottes, überſetzt: er ſey durch ſeine Auferſtehung von den Todten zum Sohn Gottes prädeſtinirt worden, ὁριζομενος: So nahm man von dieſer unrichtigen Ueberſetzung Anlaß, von der Prädeſtination der Menſchwerdung zu handeln, und zu unterſuchen, in welchem Verſtande dieß Prädicat dem Sohne Gottes beygelegt werden könnte. Das Reſultat war, man könne wohl ſagen, er ſey prädeſtinirt oder beſtimmt geweſen,

Menſch

Menſch zu werden; aber nicht der Sohn Gottes zu ſeyn, weil er dieß vor ſeiner Menſchwerdung und von Ewigkeit her war. Dieſem Reſultate zu folge, waren es ganz unnütze Fragen, theils ob der Sohn Gottes in eben dem Verſtande prädeſtinirt hieße, in welchem alle Gläubigen prädeſtinirt heißen, welches geläugnet wurde; theils ob ſeine Prädeſtination die wirkende Urſache, die exemplariſche Urſache und die Endurſache unſrer Prädeſtination ſey, welches aller Einwendungen dawider behauptet wurde. *)

Auf dieſe vorläufigen Unterſuchungen, deren Entſcheidungen eben auf keinem ſehr ſichern Grunde ruhen, die aber doch aus der ſcholaſtiſchen Theologie ſelbſt in die Lehrbücher der Kirchen übergegangen ſind, welche ſich von der römiſchen abgeſondert haben, folget die Lehre von der Menſchwerdung, oder der Annahme der menſchlichen Natur ſelbſt. **) Alexander behauptet mit ſeinen Schülern eben die Lehrſätze, die vor ihm ſchon von Lombarden und andern Lehrern des erſten Zeitalters der ſcholaſtiſchen Theologie behauptet worden waren. Es iſt der göttlichen Natur nicht unanſtändig, eine menſchliche Natur anzunehmen; die menſchliche Natur konnte auch vom Worte angenommen werden; ſie iſt auch der Seele und dem Leibe nach wirklich angenommen worden, und zwar der Leib vermittelſt der menſchlichen Seele; eine menſchliche individuelle Natur, aber keine menſchliche Perſon. Mit der menſchlichen Natur hat er auch die Paſſibilität und alle Mängel derſelben angenommen, welche Folgen der Sünde ſind, ohne ſelbſt Sünder zu ſeyn, oder

*) *Thom.* 3. p. qu. 24. *Bonav.* in 3. d. 7. art. 1. *Scot.* ib. qu. 3.

**) *Thom.* 3. p. qu. 3. 4. 5. *Bonav.* 3. d. 2. Scot. ib.

oder zu Sünden zu verführen, aber freywillig, und ohne durch einen äußerlichen Zwang dazu genöthigt zu ſeyn. Er konnte trauren; er konnte ſich fürchten, er konnte zürnen; aber auf eine unſündliche Weiſe. Alle nun allen Menſchen gemeine Mängel nnd Unvollkommenheiten nahm er mit der menſchlichen Natur an; nicht diejenigen, welche nur ein oder der andre Menſch hat, bloß die Unwiſſenheit ausgenommen, welche, wie die Scholaſtiker nebſt Lombarden und andern ältern Lehrern behaupteten, der Vereinigung der menſchlichen Seele mit dem unendlichen Verſtande Gottes zu widerſprechen ſchien. Die Abſicht, warum er ſie annahm, war, daß ſie Strafen der Sünde ſind, Chriſtus aber ein Menſch ward, um die Strafen der Sünden zu erdulden, und Gott damit für uns genug zu thun; wiewohl auch in der Abſicht, zu beweiſen, daß er ein wahrer Menſch geworden ſey, ein Menſch, wie wir. *)

Hierauf wird unterſucht, welch ein Subject der Sohn Gottes durch die Vereinigung einer menſchlichen Natur mit ſeiner göttlichen Perſon geworden ſey, **) worüber im erſten Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie ſo viel geſtritten worden war; de conſtituto per aſſumtionem. Zuerſt wird gefragt, ob der Sohn Gottes angefangen habe, ein Menſch zu werden; ob er einen Menſchen angenommen habe; ob er der Sohn des Menſchen ſey; ob alſo in den Sätzen, die ihn beſchreiben, jeder dieſer Namen das Suppoſitum der Prädicate ſeyn könne, welche von ihm bejahet oder verneinet werden. Alles kömmt darauf an, was mit dem Worte Menſch und

*) *Thom.* 3. p. qu. 15. 5. *Bonav.* Scot. l. c. qu. 25.

**) Thom. 3. qu. 16. *Bonav.* l. c. artic. 10 et d. 10. art. 1. Scot. l. c. 3. d. 6.

und Menſchenſohn für ein Begriff verknüpft wird. Dieß Wort kann eine menſchliche Perſon und eine einzelne menſchliche Natur mit Ausſchließung des Begriffes einer ihr eigenthümlichen Perſönlichkeit bedeuten. Im erſten Verſtande hat er nicht angefangen ein Menſch zu werden; denn er iſt keine menſchliche Perſon geworden; und kann es nicht werden; aber im zweyten Verſtande iſt er es geworden. Denn er hat eine einzelne menſchliche Natur, die keine beſondre von andern Menſchen unterſchiedne Perſon war, mit ſich vereinigt, weswegen Thomas die Formel verwarf, daß er einen Menſchen angenommen hatte. Eben deswegen kann von dem Menſchen, Chriſto in ſofern er Menſch iſt, oder von der mit der Perſon des Sohnes Gottes vereinigten einzeln menſchlichen Natur nicht alles prädicirt werden, was von dem Sohne Gottes, in ſofern er der Sohn Gottes, und Gott, wie ſein Vater iſt, prädicirt werden kann. Chriſtus beſteht, um dieſes Grundes willen, nicht aus zwo Perſonen, ſondern iſt nur Eine Perſon, die aber zwo Naturen hat. Er iſt nicht, in ſofern er Menſch iſt, Gott, obgleich der Menſch, Chriſtus, nicht allein Menſch, ſondern auch Gott iſt, weil er, ehe er Menſch ward, der Sohn Gottes war. Als Menſch iſt er ein Individuum; nicht die menſchliche Natur im Allgemeinen betrachtet, die nur eine Idee iſt, und außer dem Verſtande keine Exiſtenz hat, ſondern eine einzelne menſchliche Natur, aber keine einzelne und für ſich ſelbſt beſtehende Perſon; kein aus zwo verſchiednen Perſonen beſtehendes Ganze, ſondern Eine Perſon, die außer ihrer göttlichen Natur auch eine eigne in ihm und durch ihn beſtehende menſchliche Natur hat; die alſo zwar ein Individuum, aber keine Perſon iſt, die folglich auch im eigentlichen Verſtande kein Theil Chriſti heißen kann, obgleich Thomas behauptete, daß Chriſtus, der Sohn Gottes, um

ſeiner Menſchwerdung willen allerdings eine zuſammengeſetzte Perſon genannt werden könnte. Dadurch wurde denn die Frage entſchieden, um welcher willen ſowohl Abälard, und Gilbert von Porree, als Lombard und Peter von Poitiers beynahe verketzert worden wären, ob Chriſtus, in ſofern er Menſch iſt, etwas ſey. Weil er, als Menſch, nicht eine Beſchaffenheit, ſondern eine aus Leib und Seele beſtehende Subſtanz iſt: So kann, nach dem Prädicamente der Subſtanz, gefragt werden, was er iſt, und man kann und muß auf dieſe Frage antworten: **Etwas**; eine aus Leib und Seele beſtehende Subſtanz.

Nach allen dahin gehörigen Fragen wird nun von der Vereinigung gehandelt,*) welche durch die Menſchwerdung geſchehen iſt. Sie war eine perſönliche Vereinigung. Eine göttliche Perſon vereinigte eine menſchliche Natur mit ſich. Beſtünde das göttliche Weſen nicht in verſchiednen Perſonen: So hätte keine Vereinigung der menſchlichen Natur mit der göttlichen Natur vorgehen können; denn alsdann iſt ſie nicht denkbar. Dieſe Vereinigung war ein Werk der Gnade; denn durch ſich ſelbſt konnte die menſchliche Natur nicht zu einer ſolchen Vereinigung erhoben werden. Ariſtoteles kannte keine andre Einheiten, als Unitäten der Natur; darunter kann denn die Einheit, in welcher Chriſtus mit zwo Naturen nur Eine Perſon iſt, nicht gebracht werden. Er iſt Eins der Totalität nach, aber nicht nach der Totalität der Theile, ſondern nach der Totalität der Vollkommenheit. Daher kann man, ohne Verletzung des katholiſchen Glaubens, ſagen, Chriſtus ſey Eins in Abſicht auf Totali-

*) Thom. 3. p. qu. 2. *Bonav.* et Scot. in I. d. 1. 2. 6.

Totalität, Zahl, und Untheilbarkeit; Eins als Gott, der Untheilbarkeit nach; eins, als Menſch, der Zahl nach, und in ſofern er mit zwo Naturen nur eine Perſon iſt, Eins der Totalität der Vollkommenheit nach. Auf dieſe Weiſe kann man die Einheit, die in Chriſto iſt, doch unter den Begriff bringen, den die Philoſophen die Totalität der Vollkommenheit nennen; folglich kann man die Vereinigung zwoer Naturen in Chriſto auch eine natürliche Vereinigung nennen, welche, die Einheit der drey göttlichen Perſonen in Einem und demſelben Weſen ausgenommen, die höchſte und vollkommenſte iſt, die nur gedacht werden kann. Durch dieſe Vereinigung folgt zwar eine Veränderung in den mit einander vereinigten Dingen; aber nicht eine Veränderung im Worte, ſondern in der Menſchheit. Einige Dinge werden durch ihre Vereinigung ſo verändert, daß beyde eine Veränderung erfahren, wie, zum Exempel geſchieht, wenn Wein und Waſſer mit einander vermiſcht werden. Andre werden ſo vereinigt, daß nur Eins von den vereinigten Dingen verändert wird; ſo vereinigt ſich das Licht mit der Luft; das Licht ſelbſt leidet keine Veränderung, bloß die Luft erfährt ſie; das Licht hingegen erhält dadurch keine Beſchaffenheit, die es nicht ſchon vor der Vereinigung mit der Luft hatte. Von dieſer Art iſt die Veränderung, welche durch die Vereinigung zwoer verſchiednen Naturen in Chriſto bewirkt worden iſt. Der Sohn Gottes erhielt dadurch kein Weſen, das er nicht vorher beſaß; aber ſeine menſchliche Natur, die er annahm, kam dadurch zum Daſeyn in dem Daſeyn der göttlichen Natur und Perſon Chriſti. Das Wort ward dadurch nicht zum Menſchen, ſondern Menſch; es war nunmehr in der menſchlichen Natur; es hatte nun eine menſchliche Natur, oder dieſe gehörte, um noch richtiger zu reden, nun zum Seyn, oder Daſeyn der

Perſon. *)

Perſon. *) Ein und derſelbe Chriſtus iſt Gott und Menſch; Menſch nämlich nicht der Identität nach, daß er Gott ſeyn ſollte, wie der Sohn mit dem Vater, ſondern darum, weil der Sohn Gottes in der menſchlichen Natur, und dieſe nun mit ihm Eine Perſon iſt.

Das Mittel dieſer Vereinigung war die Empfängniß des Sohnes Gottes, mit der ſie nicht einige Zeit darauf, nachdem ſie geſchehen war, wie einige behaupter hatten, ſondern zugleich und auf einmal erfolgte. Der Grund der Empfängniß war auf Seiten des Sohnes Gottes ſeine Liebe, ohne alles Verdienſt einer vorhergehenden Würdigkeit auf unſrer Seite, obgleich nicht ohne das Verdienſt der Schicklichkeit und Anſtändigkeit; ſine merito et condigno, heißt es, wiewohl nicht ſine merito de congruo, weil es dem Sohne Gottes anſtändig war, ſich der Menſchen aus freyer und von uns unverdienter Liebe zu erbarmen. Die wirkende Urſach war Zueignungsweiſe und folglich, ohne Ausſchließung des Vaters und des Sohnes, der heilige Geiſt, wiewohl deswegen der Sohn Gottes in Anſehung ſeiner Menſchwerdung und Empfängniß

Nn 2 von

*) Unio naturarum nequaquam facit, quod verbum ſit recte homo; ſed vel quod verbum ſit in humana natura, ſive humanae naturae vel rectius quod humana natura ſit de eſſe perſonae aut de hypoſtaſi verbi ſive *quid* ſuae hypoſtaſeos. — Notandum quod in praedicationibus divinis maxima eſt differentia. Aliquando nam ibi eſt praedicatio per entitatem ſive per identitatem; aliquando praedicatur eſſe *de*; aliquando eſſe *huius*; aliquando eſſe *ad*; aliquando eſſe *a*; aliquando eſſe *in*. Man ſieht leicht, daß dieſe Grübeleyen bloß Wortgrübeleyen ſind, und den Sinn verſchiedner lateiniſchen Formeln betreffen, die ſich alſo in keine Sprache übertragen laſſen, welche dergleichen Formeln nicht hat, noch haben kann, da zumal Ellipſen darinnen vorkommen, die ſich keine andere Sprache erlauben kann.

von ihm nicht ſein Sohn genannt wird, noch genannt werden darf, weil dadurch in der Lehre von den Relationen und Proprietäten der Perſonen in der Gottheit Misverſtand und Verwirrung veranlaſſet werden würde.

Von der Empfängniß Chriſti wurde eine Heiligung behauptet. Dieſes Wort hat mehr als eine Bedeutung. Zuweilen bezeichnet es die Beſtimmung eines Dinges zum Dienſte Gottes, nach welcher Bedeutung ſowohl vernünftige als vernunftloſe Dinge geheiliget werden können. Zuweilen bedeutet es die Reinigung von Sünden; zuweilen die Enthaltung vom ehelichen Beyſchlafe; zuweilen auch die Beſtätigung im Guten. Die Verſchiedenheit dieſer Bedeutungen gab Gelegenheit zu mancherley Fragen, nach welcher unter denſelben von der Empfängniß Chriſti eine Heiligung behauptet werden könnte. In der erſten konnte von der Menſchheit Chriſti geſagt werden, daß ſie geheiliget worden ſey, weil ihre Exiſtenz zur Verehrung und Verherrlichung Gottes beſtimmt war, nach ſeinem eignen Ausſpruche: Ich heilige mich ſelbſt für ſie. Die Begriffe der andern Bedeutungen, können von der Empfängniß Chriſti nicht bejahet werden, als inſofern er von einer geheiligten Jungfrau empfangen worden iſt. Deswegen wurde nun ſehr weitläuftig unterſucht, in welchem Verſtande die Jungfrau Maria geheiliget worden ſey, um die Mutter des Sohnes Gottes ſeyn zu können. Durch dieſe weitläuftige Unterſuchung iſt die Meinung von der Unſündlichkeit der Jungfrau Maria, über deren Entſtehung und Beſchaffenheit die römiſche Kirche ſich in zwo Parteyen getheilt hat, nachdem ſie durch ihre Autorität zum Anſehen eines Glaubensartikels gekommen iſt, nach und nach völlig ausgebildet worden. Die Sätze, welche Alexander davon behauptete, ſind dieſe.

Die Jungfrau Maria iſt nicht vor ihrer Empfängniß geheiliget worden; denn ſie war vor derſelben von Natur in ihren Aeltern, deren Natur weder heilig war, noch in Abſicht auf ſie geheiligt wurde; folglich konnte ſie nicht in denſelben geheiliget ſeyn.

In ihrer Empfängniß konnte Maria auch nicht geheiliget werden; denn die Empfängniß geſchah durch den ehelichen Beyſchlaf, der, wenn er auch rechtmäßig iſt, doch nicht vom Zunder des Böſen frey bleibt, wenn auch zugegeben wird, daß er verdienſtlich ſeyn kann, worauf damals einige die Meinung gründeten, daß ſie in der Empfängniß geheiligt worden wäre. Allein ſchon Bernhard hatte, welch ein eifriger Verehrer der Maria er auch war, das Gegentheil behauptet, und auch darum, weil ſie, ſeiner Meinung nach, der Erlöſung durch Jeſum nicht bedurft haben würde, wofern ſie von ihrer Empfängniß an ohne Sünde geweſen wäre. Darum behauptete er, daß ſie erſt nach ihrer Empfängniß geheiliget worden ſey.

Maria wurde auch nicht nach der Empfängniß, vor der Vereinigung ihrer Seele mit ihrem in dem Leibe ihrer Mutter gebildeten Leibe geheiliget, weil der menſchliche Leib vor ſeiner Verbindung mit der Seele der zukünftigen Verklärung nicht fähig iſt, und daher auch die dazu nöthige Gnade nicht erlangen kann.

Man darf indeß nicht zweifeln, daß die Jungfrau Maria in dem Leibe ihrer Mutter ſchon geheiliget worden ſey, nachdem ihre Seele mit demſelben vereiniget war.

Maria ward ſchon in ihrer erſten Heiligung von dem Zunder der Sünde gereiniget, was, ſagt Hales, auch einige dagegen einwenden mögen. Der Zunder der Sünde bezieht ſich theils auf die Natur, theils auf die Perſon. Inſofern er ſich auf die Natur bezieht, wurde

der Zunder zum Böſen in ihrer erſten Heiligung nicht weggenommen, ſondern erſt in der zweyten, als ſie den Heiland der Welt empfieng. Der Zunder hat eine zwiefache Wirkung; eine iſt die Neigung und eine Art von Fertigkeit zum Böſen; eine andre die Schwierigkeit das Gute zu thun. Wer ihn hat, dem iſt es nicht unmöglich, aber doch ſchwer, tugendhaft zu ſeyn. Einige behaupteten, der Zunder zum Böſen ſey in der erſten Heiligung der Jungfrau nur in Abſicht auf ſeine erſte, nicht aber in Abſicht auf ſeine zweyte Wirkung hinweggenommen worden. Alexander aber verſichert, feſt zu glauben, daß die Gnade denſelben in Abſicht auf beyde Wirkungen in ihre **Perſon**, oder inſofern ſie eine Perſon war, aber nicht in der **Natur** ausgelöſchet habe. Wie leicht es doch dieſen Philoſophen wurde, Natur und Perſon in Einem Menſchen von einander zu trennen, als wenn das, was ſie in ihrer Vorſtellung von einander trennen, auch auſſer ihrer Vorſtellung von einander getrennt ſeyn könnte!

Damit nun die **Menſchheit** der Maria, caro B. Virginis, nicht allein in ihrem Verhältniſſe gegen ihre ſelige Seele, ſondern auch im Verhältniſſe gegen das Wort, das von ihr gebohren werden ſollte, vollkommen heilig ſeyn möchte, ſo war eine zwiefache Heiligung derſelben nöthig, und dieſe ward auch gelehrt.

Durch dieſe zweyte Heiligung wurde Maria weder von der Schuld, noch von der Strafe zur Sünde, noch von dem Zunder dazu in ihrer Perſon in Abſicht auf deſſen verſchiedne Wirkungen gereiniget; denn davon war ſie bereits durch die erſte Heiligung gereinigt, ſondern von dem **Zunder** in der **Natur**, oder von den **Fehlern** und **Mängeln** in den Kräften derſelben, und zwar dergeſtalt, daß ſie ſelbſt von der Möglichkeit zu ſündigen befreyt; daß die Freyheit ihres Willens zu einer Noth-

wen-

wendigkeit nicht zu ſündigen erhöhet; daß auch zugleich die Schuld, das Anſchauen Gottes zu entbehren, zwar nicht in Abſicht auf die Natur, aber doch in Abſicht auf die Perſon von ihr hinweggenommen wurde.

Dieſe zweyte Heiligung der Jungfrau Maria, geſchah durch den heiligen Geiſt und durch den Engel, der ihr die Empfängniß des Sohnes Gottes verkündigte.

Aus dieſer vermeinten zwiefachen Heiligung der Maria folgte, daß die Menſchheit des Sohnes Gottes vor ihrer Empfängniß weder der Sünde unterworfen geweſen, noch in den Lenden Abrahams verzehndet worden ſey.

Thomas ſtimmt in allen dieſen Meinungen mit ſeinem Lehrer überein; nur daß er ſich in Abſicht auf die Reinigung derſelben von dem Zunder zum Böſen andrer Ausdrücke und Formeln bedient, als Alexander. Denn er behauptet, daß dieſer Zunder nicht ſeinem Weſen, ſondern nur ſeiner Wirkung nach, durch ihre erſte Heiligung hinweggenommen worden ſey. Dem Weſen nach wurde er erſt in der zweyten Heiligung völlig ausgelöſcht. Dieſe zwiefache Heiligung war, wie er ſich überredete, der Grund, daß ſie in ihrem Leben nie eine weder wirkliche Erlaßſünde, noch wirkliche Todſünde begangen hat, noch begehen konnte. Auch gründete er darauf ihre Würdigkeit die Mutter unſers Erlöſers zu werden. Aus ſeinem Vortrage ſieht man übrigens, daß ſchon zu ſeinen Zeiten ihre unbefleckte Empfängniß behauptet, und auch von einigen derſelben zu Ehren ein Feſt gefeyert worden ſey.

Scotus gieng in ſeinen Behauptungen der vollkommnen Heiligung der Jungfrau Maria und ihrer Nothwendigkeit, um den Sohn Gottes zu empfangen und ſeine Mutter ſeyn zu können, noch weiter. Er behauptete eine Präſervation derſelben vor der Anſtek-

kung von der Erbſünde, und folglich eine unbefleckte Empfängniß. Der Grund, worauf er ſie gründete, war, daß der Sohn Gottes der vollkommenſte Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen iſt. Als ein ſolcher vollkommenſter Mittler, habe er es, ſeiner Meinung nach, von Gott erhalten können, daß diejenige, die ſeine Mutter ſeyn ſollte, nicht um ihrer Würdigkeit, ſondern um ſeinetwillen vor der Anſteckung von der urſprünglichen Sünde bewahret und alſo ohne einige Befleckung von derſelben empfangen wurde. Gott, ſagte er, konnte es machen, daß ſie niemals mit der urſprünglichen Sünde befleckt würde; er konnte es machen, daß ſie nur einen Augenblick lang Erbſünde an ſich hatte; er konnte es auch machen, daß ſie einige Zeit mit derſelben befleckt blieb, und im letzten Augenblicke davon befreyt wurde. Konnte nun Maria auf ſo verſchiedne Arten eine völlige Unſündlichkeit erhalten, ſo iſt es nicht allein möglich, ſondern auch, wofern die Kirche nicht das Gegentheil für einen Glaubensartikel erklärt hat, wahrſcheinlich, daß Gott, nach ſeinem Wohlgefallen an der Vollkommenheit des Mittlers ſeiner Mutter diejenige Art der Unſündlichkeit aus freyer Gnade ertheilte, wodurch ſie die höchſte und anſtändigſte Würdigkeit, ſeine Mutter zu werden erhielt, daß ſie alsdann nicht zu den Erlöſten gehört, noch der durch ſeinen Sohn geleiſteten Erlöſung bedurft haben würde, dies folget nicht, und kann darum für keinen gegründeten Einwurf dawider gehalten werden. Denn daß ſie von der Anſteckung, von der Erbſünde bewahrt und von ihrer Empfängniß an vollkommen unſchuldig und in jedem Verſtande rein von der Sünde war, das war nicht ihr Verdienſt, ſondern Gnade, indem ſie, hätte ſie auch nicht dieſe höchſte Fülle der Gnade empfangen, gewiß mit der Erbſünde befleckt worden ſeyn würde, weil ſie auf dieſelbe Art und Weiſe empfan-

pfangen und gebohren wurde, wie alle andere Menſchen empfangen und gebohren werden. So ſchloß Scotus und welch ein Recht hatten die Dominicaner, nachdem ſie in ihren Meinungen von der Heiligung und Unſündlichkeit der Jungfrau Maria ſo weit gegangen waren, als Thomas und vor ihm Alexander, es der abergläubiſchen Ehrfurcht des Scotus zu verdenken, daß er noch einen Schritt weiter gieng, als ſeine Vorgänger? Waren ihre Beweiſe, womit ſie die Reinigung der Maria von der Befleckung mit der Erbſünde nach ihrer Empfängniß darthun wollten, beſſer und überzeugender als diejenigen, womit Scotus ſeine Meinung für wahrſcheinlich erkannte; für probabilem, wie er ſich ausdrückte? Gründeten ſie dieſelbe nicht auch wie er, auf die Möglichkeit einer ſolchen Reinigung durch die Gnade Gottes und deren Schicklichkeit? Er bewies die Seinige aus eben den Beweisquellen, woraus bereits ſo vielen Irrthümern, oder für die praktiſche Religion ganz unnützen Speculationen ein Anſtrich von Wahrſcheinlichkeit gegeben worden war, und erſparte ſich eine Menge von Fragen und Auflöſungen über den Zunder zum Böſen und deſſen Hinwegſchaffung aus der Seele der Maria, gleichwie er auch keine zweyte Heiligung der Maria durch die Empfängniß Chriſti von ihr anzunehmen brauchte. Was Gott nach der Empfängniß der Maria thun konnte, das konnte er auch vor derſelben thun. Was ihm zur Erhaltung eines gewiſſen großen und würdigen Zweckes zu thun, nach der Empfängniß ſeiner Mutter anſtändig war, das war ihm auch vor derſelben anſtändig. Dieß waren die Grundſätze, worauf Scotus ſeine abergläubiſche Behauptung gründete, die mit Recht abergläubiſch genannt wird, weil ſie keine andre Gründe für ſich hat, als bloß eine ſolche allgemeine Möglichkeit und eingebildete Schick-

lichkeit, übrigens aber eine abgöttiſche Verehrung der Maria nicht mehr rechtfertigt, als diejenige, die Alexander von Hales und Thomas von Aquino behauptet hatten. Maria mag vor ihrer Empfängniß unſündlich geweſen, oder es erſt nach ihrer Empfängniß, mag es durch Eine Heiligung oder durch eine zwiefache Heiligung geworden ſeyn; ſie verdient deswegen nicht mehr noch weniger eine gottesdienſtliche Verehrung und Anrufung. Indeß erwartete wohl Scotus nicht, daß einſt ſeine Meinung beynahe zu einem Glaubensartikel erhoben, daß ein römiſcher Papſt ihr den Vorzug vor der Thomiſtiſchen geben, jene den Franciscanern und Jeſuiten öffentlich zu lehren erlauben, den Dominicanern aber nur geſtattet würde, dieſe unter ſich und in ihren Klöſtern zu lehren, da ſie doch im dreyzehnten Jahrhundert die herrſchende und allgemeine Meinung geweſen war.

Ueber die Geburt Chriſti war in dieſem Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie auch viel Fragens und Antwortens. Man fragte, ob man ſagen könne, daß die göttliche Natur von der Jungfrau Maria gebohren worden ſey und läugnete es, weil das Weſen Gottes, oder ſeine Natur von keinem andern, ſondern von ſich ſelbſt iſt. Man fragte, ob man ſagen dürfe, Chriſtus ſey zweymal gebohren, und antwortete, daß man es ſagen und nicht ſagen dürfe, nachdem man die Frage verſtünde. Weil er ſeiner göttlichen Natur nach vom Vater, und ſeiner menſchlichen Natur nach von Maria war: So konnte man ſagen, er ſey zweymal geboren; aber jeder Natur nach, war er nur einmal geboren. Man fragte, ob man ſagen könne: Chriſtus ſey zween Söhne, und antwortete: Nein, man könnte nur ſagen, daß er auf eine zwiefache Weiſe Sohn ſey; Chriſtum non eſſe duo filios, ſed dupliciter filium.

Man

Man fragte, ob Chriſtus ein angenommener adoptirter Sohn genannt werden dürfte; und läugnete es; denn dieſen Satz hatte bereits das achte Jahrhundert für eine Ketzerey erklärt. Heißt Chriſtus in Einem und demſelben, oder in einem verſchiednen Sinne der Sohn Gottes und der Sohn der Jungfrau, fragte man, und die Antwort war: weder in dem einen, noch in dem andern, ſondern im analogiſchen Sinne dieſer Benennung. Eben ſo antwortete man auf die Frage, ob wir in eben dem Verſtande Kinder Gottes genannt würden, in welchem Chriſtus der Sohn Gottes heißt.

Hierauf wurde von der Gnade, die Chriſtus in Rückſicht auf ſeine menſchliche Natur empfangen hatte, überhaupt gehandelt. Zuerſt behauptete man, daß man eine Gnade der Vereinigung in Chriſto annehmen müſſe, weil es ſonſt der menſchlichen Natur unmöglich geweſen wäre, zur Würde einer ſolchen Vereinigung erhoben und angenommen zu werden. Eine ſolche Gnade glaubte man auch in Chriſto annehmen zu müſſen, damit er das Haupt der Kirche ſeyn könnte. Auch müßte man in ihm, in ſo fern er Menſch war, eine beſondre Gnade der Heiligkeit glauben, ohne die es ihm unmöglich geweſen wäre, ein heiliger Menſch zu ſeyn. Insbeſondre wurde über dieſe Gnade gefragt, ob ſie etwas Erſchaffenes, oder Unerſchaffenes wäre. Man antwortete, daß man beydes ſagen könnte, nachdem man unter dem Worte Gnade die wirkende Urſache der Vorzüge ſeiner vollkommenen Menſchheit, oder dieſe ſelbſt verſtünde. Man fragte, welche Gnade, oder welcher Vorzug eher gedacht werden müßte, der Vorzug der perſönlichen Vereinigung, oder der Vorzug, das Haupt der Kirche zu ſeyn, und entſchied für jenen. Man fragte, warum er das Haupt der Kirche heiße, und antwortete: Um vieler Urſachen willen, vornehmlich aber wegen ſeines

nes Einfluſſes auf die Kirche, ratione influentiae. Man wollte gern bey dem Tropus bleiben, und ihn bis zur Allegorie ausbilden. Man fragte, nach welcher Natur Chriſtus das Haupt der Kirche ſey. Eigentlich, antwortete man, nach der menſchlichen. Der tropiſche Satz, daß Chriſtus das Haupt ſey, wurde dann in noch mehr Fragen zergliedert. Weſſen Haupt iſt Er? Der Engel, und in eben dem Verſtande, in welchem er das Haupt der Menſchen iſt? Aller Menſchen, derer die geweſen ſind, derer, die noch ſind, und derer, die noch ſeyn? Auch der Gottloſen, und allezeit, oder nur ſo lange als ſie leben? Nur der Seelen allein, oder auch der menſchlichen Leiber? Gehören die Böſen zur Vereinigung des Hauptes mit dem Leibe der Gemeine? Oder gehören ſie zwar nur zu Einer Kirche, aber nicht zur Vereinigung ihres Leibes mit ihrem Haupte, welches Chriſtus iſt? Sind die wahren Glieder ſeines Leibes mit ihrem Haupte nicht durch Glauben, Hoffnung und Liebe, und ihre guten Werke mit ihrem Haupte vereinigt? Sind ſie ſo Eins mit ihm, wie er mit ſeinem Vater Ein Gott iſt, oder iſt ihre Einheit mit ihm nur eine Einheit der Aehnlichkeit? Ich gebe die bloßen Fragen, weil jeder ſich ohne Mühe vorſtellen kann, welche Antworten darauf gegeben wurden; die Gründe der Antworten und die Widerlegungen der Einwendungen, die ſich dagegen machen ließen, laſſen ſich eben ſo leicht einſehen.

Zu den Gnadengaben, die Chriſtus als ein wahrer Menſch hatte, gehörte auch ſeine Erkenntniß. Er hatte eine zwiefache Erkenntniß; eine nach ſeiner göttlichen, eine nach ſeiner menſchlichen Natur, damit ihm, wie Alexander ſagte, keine Art der Vollkommenheit fehlte. Nach ſeiner und aller Scholaſtiker Meinung war alle Art von Unwiſſenheit davon entfernt, weil man

ſich

ſich überredete, daß er dieſe nicht hätte annehmen können, ohne ſeiner Weisheit zuwider zu handeln. Er hatte als Menſch alle Arten der Erkenntniſſe; welche Menſchen auf verſchiedne Weiſe erlangen können, aber nicht auf dieſelbe Weiſe. Auch war, wie ſchon vor dieſer Epoche der Theologen behauptet worden war, die Erkenntniß, die Chriſtus als Menſch hatte, derjenigen, die er als der Sohn Gottes hatte, in Abſicht auf ihre Objecte gleich, aber weder in Rückſicht auf die Mittel, wodurch ſie erhalten wurde, noch in Rückſicht auf ihre Art und Beſchaffenheit.

Von dem **Vermögen** Chriſti, inſofern daſſelbe, als eine Gnade, betrachtet werden konnte, wurde behauptet, daß er das Vermögen hatte, nicht zu ſündigen; ein Vermögen alles zu wirken, nicht bloß nach ſeiner menſchlichen Natur, ſondern wegen ihrer Vereinigung mit ſeiner Gottheit, deren weſentliche Eigenſchaft die Allmacht iſt.

Von dem **Willen** Chriſti wurde gelehrt, er habe einen zwiefachen Willen gehabt, einen der göttlichen und einen der menſchlichen Natur. Jeder war von dem andern unterſchieden, aber keiner dem andern zuwider. Weil Chriſtus nicht allein einen göttlichen, ſondern auch einen menſchlichen Willen hatte, ſo konnte er auch beten, und weil er nicht allein in Anſehung deſſen einen Willen der Vernunft, ſondern auch der Sinnlichkeit, aber einer wohlgeordneten Sinnlichkeit hatte, ſo betete er im Garten ſowohl nach dem Einen, als nach dem Andern. Sein Gebet wurde in allen Stücken erhört; nicht der Materie, ſondern der Form nach; denn er betete um die Befreyung von dem bittern Kelche, den er trinken ſollte, nicht unbedingter ſondern bedingter Weiſe.

Hier-

Hierauf wurde von dem Verdienſt Chriſti gehandelt. Zuerſt wurde gefragt, ob man Chriſto ein Verdienſt zuſchreiben könnte. Dieß wurde behauptet; allein Chriſtus verdiente, was er verdiente, in einem weit höhern Verſtande, als wir etwas verdienen; was er verdiente, verdiente er allezeit wegen der innern höchſten Vortrefflichkeit und Vollſtändigkeit ſeiner Werke, welche Art des Verdienſtes bey uns nicht möglich iſt. Sein Verdienſt fieng ſchon mit dem Augenblicke ſeiner Empfängniß an, und er konnte in ſeinem Leben auf der Erde nichts thun noch leiden, was nicht verdienſtlich geweſen wäre; denn ſeine Tugenden konnten niemals müßig und unfruchtbar ſeyn, als ob es irgend eine Tugend ſeyn könnte. Seine Liebe, ſein Thun, und ſein Leiden war verdienſtlich. Sich ſelbſt verdiente er durch ſein Leiden ſeine Erhöhung und Verherrlichung, nicht allein ſeiner Seele, ſondern auch ſeinem Leibe nach, deſſen Verherrlichung er dadurch beſchleunigte. Uns hat er durch ſein Leiden die Erlaſſung der ewigen Strafe verdient, die wir durch unſre Sünden verſchuldet hatten; ſelbſt ſeine Mörder nicht ausgenommen, deren Sünden er auch verſöhnt hat. Auch hat er uns die Erlaſſung unſrer zeitlichen Strafen verdient, weil er in der Zeit die heftigſten Schmerzen und Leiden erduldete, die nur erduldet werden konnten. *)

Chriſtus hat wahrhaftig für uns gelitten. Er konnte für uns leiden; aber dieß Vermögen zu leiden, war ſeinem Willen und keinem Zwange unterworfen. Er litt auch wirklich und empfand ſeine Leiden nicht allein durch ſeine Sinne, ſondern auch durch die obern Kräfte ſeiner vernünftigen Seele. Zwar litt er ſo, daß er gern

*) Thom. 3. p. qu. 19. 4. 3. et 9. *Bonav.* in 3. qu. 18, Scot. ib.

gern der Leiden, die er ausſtand, überhoben geweſen wäre, wenn wir ohne dieſelben hätten erlöſet werden können. Allein da dieß unmöglich war, ſo litt er willig und mit freyer Ueberlegung und Wahl. Seine Seele litt nicht, inſofern ſie ein Geiſt, ſondern inſofern ſie eine Seele und mit einem Leibe vereiniget war; denn ein Geiſt, als ein Geiſt, kann keine leiblichen Leiden empfinden. Er erduldete nicht alle körperlichen Leiden, ſondern bloß diejenigen, die keine Sünden an ſich haben, und zu unſrer Erlöſung nothwendig waren, ohne einige Nothwendigkeit; denn ſoll ja bey ſeinen Leiden eine Nothwendigkeit zugegeben werden, ſo kann es doch keine andre Nothwendigkeit ſeyn, als diejenige, die auf den Zweck ſeiner Leiden gegründet iſt. Unſere Erlöſung war der Zweck, der nur durch ſeine Leiden erhalten werden konnte. Deswegen mußte er leiden; es mußte ein Löſegeld für uns bezahlt werden; denn ſonſt wären wir wohl befreyet, aber nicht erlöſet worden; die Schrift nennet ihn nicht bloß unſern Befreyer, ſondern auch unſern Erlöſer. Auf gleiche Weiſe mußte auch Jeſus für uns ſterben können; es mußte bey ihm ſtehen, auch nicht zu ſterben; aber er mußte freywillig ſterben, wenn ſein Tod als ein Löſegeld für uns ſollte angenommen werden können, und deswegen iſt er willig und aus freyer Wahl für uns geſtorben. *)

Die Leiden und der Tod Jeſu aber waren der Gerechtigkeit Gottes nicht entgegen; denn es war ſeiner Gerechtigkeit anſtändig, die Sünde nicht ungeſtraft zu laſſen. Chriſtus war freylich unſchuldig, und hatte weder ſein Leiden noch ſeinen Tod verdient. Allein er ward von ſeinem Vater nicht dazu gezwungen, und er hat dem Tode ſelbſt ſich freywillig unterworfen. So anſtändig aber

*) Thom. 3. qu. 49. *Bonav.* in 3. d. qu. 19. 20. Scot. ib.

aber es der Gerechtigkeit Gottes war, ſeinen Sohn für uns leiden zu laſſen, weil er freywillig für uns leiden wollte: So anſtändig war ſolches auch ſeiner Barmherzigkeit, ſeine Genugthuung für uns anzunehmen, die er nicht leiſten konnte, ohne unſre Strafen auf ſich zu nehmen, und uns zugleich durch ihn auf eine ſolche Weiſe zu erlöſen, welche uns von der Sünde und Sinnlichkeit abziehen und uns bewegen könnte, unſerm Haupte in ſeinen Leiden ähnlich zu werden. Ueberdieß war es ihm anſtändig, da er einmal für uns leiden ſollte, nicht von dem Satan und andern abtrünnigen Engeln, ſondern von dem Menſchen zu leiden, weil dieſe Art für uns der ſtärkſte Beweis war, den er uns von ſeiner Liebe geben konnte. Indeß hat er doch auch vom Satan gelitten; denn er iſt von ihm verſucht worden. Was die Größe ſeines Leidens betrift, ſo waren wegen der vollkommenſten Verbindung des vollkommenſten Leibes mit der vortrefflichſten Seele ſeine Leiden unſtreitig die größten, die nur erduldet werden konnten; denn jemehr ſie ſeiner Natur zuwider waren, deſto größer mußten ſie auch ſeyn. Dem Werthe nach waren ſeine Leiden eine vollkommne Genugthuung, die noch unſre Sünden weit überwog, welches ſowohl die Beſchaffenheit des Leidenden, als die Beſchaffenheit der Leiden ſelbſt, und endlich auch das Motif beweiſet, welches ihn bewog, ſo viel für uns zu leiden; Gott nahm alſo ſeine Genugthuung an, nicht, als wenn er ſich damit bloß begnügen laſſen wollte, ex acceptilatione, wie Thomas ſich ausdrückt, ſondern weil er dadurch vollkommen befriediget war.

Die Wirkung des Leidens Chriſti iſt die Rechtfertigung von unſern Sünden, welche durch daſſelbe bewirket worden iſt, weil es ſowohl ein Verdienſt, als eine Genugthuung war. Die Folgen der Sünde, ſind

theils

die innere Befleckung und die Häßlichkeit, die dadurch im Menſchen entſtehet, macula; theils die Schuld, reatus, oder die Verbindlichkeit geſtraft zu werden. Jede iſt durch die Verdienſtlichkeit ſeines Leidens hinweggenommen worden; denn dadurch erwarb er uns die Gnade, ohne welche wir nicht geheiligt noch gebeſſert werden können. Durch die Genugthuung, welche der göttlichen Gerechtigkeit durch ſein Leiden geleiſtet wurde, iſt die Verbindlichkeit zur Strafe aufgehoben, und darum werden uns nun unſre Sünden erlaſſen. Daß wir beſonders durch ſein Leiden geheiliget werden, iſt unſtreitig; denn die rechte Erkenntniß deſſelben entzündet uns zur Liebe gegen Chriſtum und Gott, und die Liebe reizet und treibet uns zu allen guten Werken, und zur Nachahmung unſers Heilandes.

Eine andere Wirkung ſeines Leidens und ſeines Todes iſt die Verſöhnung der Menſchen mit Gott, die er als unſer Mittler zwiſchen ihm und uns geſtiftet hat. Alexander läßt ſich hier auf eine Erläuterung und Abhandlung dieſes Begriffes ein; allein er beweiſet zugleich, daß er ſich keine deutliche und beſtimmte Vorſtellung davon gemacht habe. Er fragt einmal, ob Chriſtus allein der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen ſey, und er antwortet: Allein; indem auch kein Engel ein Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen ſeyn könne; zweytens, wornach er der Mittler ſey, und er antwortet: Nach ſeiner menſchlichen Natur, die in der perſönlichen Vereinigung mit dem Sohne Gottes wegen der ihr mitgetheilten perſönlichen Eigenſchaften zwiſchen Gott und den Menſchen in der Mitte ſtehe; endlich auf welche Weiſe er der Mittler ſey, und darauf wird geantwortet, daß er es geworden ſey, weil der Sohn Gottes in ſeiner Perſon zwo Naturen die göttliche und die menſchliche Natur mit einander vereiniget

niget hat, und alſo Chriſtus nicht allein Menſch, ſondern auch Gott, und nicht allein Gott, ſondern auch Menſch iſt. Er hängt, nach der Gewohnheit der Gelehrten, die keine Sprachkunde haben und doch Ausleger ſeyn wollen, an der Etymologie des Wortes Mittler, und denkt folglich auf allerley Erklärungen, wie man ſich Chriſtum in der Mitte zwiſchen Gott und den Menſchen vorſtellen könne. Deswegen ſagt er zugleich, daß Chriſtus der Mittler ſey, weil er der Weg ſey. Zu den Wirkungen des Leidens und des Todes Chriſti, werden übrigens noch der Sieg deſſelben über den Satan, wodurch ihm ſeine Macht zwar nicht ganz genommen, aber doch ſo geſchwächt worden iſt, daß er den Gläubigen nicht ſchaden kann, und die Wiedereröffnung des Paradieſes, oder die zukünftige Seligkeit derſelben gerechnet. Zu denen, von welchen er dem Leiden und dem Tode übergeben worden iſt, gehören, wiewohl in verſchiednem Verſtande, in verſchiedner Abſicht und auf verſchiedne Weiſe ſein Vater, er ſelbſt, Judas, ſein Verräther, die Juden und diejenigen, die ihn kreuzigten. Der Vater ließ es zu; er übergab ſich freywillig, Judas und die Juden mit denen, die ihn kreuzigten, waren diejenigen, die ihn verriethen, griffen, marterten, und endlich tödteten.

Was den Tod Chriſti nun ſelbſt betrift, *) ſo iſt darunter keine Trennung der Menſchheit und Gottheit zu verſtehen; er war, was er bey uns iſt, eine Trennung des Leibes und der Seele, womit die Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur Chriſti gar wohl beſtehen kann. Gott hat gelitten; Gott iſt geſtor-

*) *Thom.* 3. p. qu. 50. *Bonav.* in 3. d. qu. 20. 21. *Scot.* ib. quaeſt. 21. 22.

ſtorben; das Wort iſt gekreuzigt, waren Formeln, welche ſeit den Zeiten des Ambroſius in der abendländiſchen Kirche gebräuchlich waren. Man hatte die Frage aufgeworfen, ob man auch dieſe Redensarten gebrauchen dürfe. Alexander antwortete: Weil Ambroſius und Auguſtin ſie gelten laſſen, ſo wollen auch wir ſie gelten laſſen, und erklärte dieſelben ſo, daß alle irrige Vorſtellung davon abgeſondert wurde. Dieß hieß freylich der Auctorität viel nachgeben; aber eine weiſe Nachſicht, welche irrige Meinungen auf eine friedliche und ſanfte Weiſe zu entfernen ſucht, um die öffentliche Ruhe nicht zu ſtören, iſt doch, wo nicht immer, doch die meiſte Zeit dem ſtrengen Eifer vorzuziehen, der, indem er Irrthümer zu hitzig verfolgt, und ihnen gleichſam keine Zeit läßt, entſchlüpfen zu können, ſie eben dadurch nöthigt, ſich zur Gegenwehr zu ſtellen, wodurch eben in allen Zeiten ſo viele Unruhen und Zerrüttungen in der Kirche und im Staate angerichtet worden ſind. Eine unnütze Frage war es, ob Chriſtus während ſeines dreytägigen Todes ein Menſch geweſen ſey. Dem Daſeyn, aber nicht der Verbindung ſeiner Theile nach, materialiter, ſed non formaliter, antwortete Alexander. Die Fragen, ob Chriſtus zur Hölle gefahren ſey, in was für eine Hölle, in die obere oder in die untere; wie er in die Hölle könne gefahren ſeyn, da er doch zum Schächer geſagt hatte: heute wirſt du mit mir im Paradieſe ſeyn, machten den Scholaſtikern viel zu ſchaffen. In die obere Hölle, oder in den Limbus der Gläubigen des A. Teſtamentes ließen ſie Chriſtum hinabfahren, weil er die Seelen derſelben daraus befreyen ſollte. Aber was ſollten ſie ihm in der untern Hölle für ein Geſchäffte anweiſen, da aus derſelben keine Errettung iſt? Man ſtritt alſo dafür und dawider. Allein Alexander war nie verlegen. Er nahm Ein und daſſelbe Wort bald in ei-

gentlicher und uneigentlicher Bedeutung, und ſo hatte er immer eine Menge dienſtfertiger und hülfreicher Diſtinctionen bey der Hand. Die Worte: Untere Hölle, ſagt er, braucht man in dreyfacher Hinſicht; in Hinſicht auf die Verſchuldung; in Hinſicht auf die Strafe, und in Hinſicht auf den Ort, wo die Strafen erduldet werden. Im erſten Verſtande heißt oft die Erde die untere Hölle, weil von allen, die in Todſünden leben, geſagt werden kann, daß ſie in der Hölle ſind, und oft heißt auch die Erde ſo, weil die Menſchen da ſchon für ihre Todſünden ihre Strafe zu leiden anfangen, ob ſie gleich ſowohl in dem einen, als in dem andern Verſtande noch daraus gerettet werden können. In beyderley Verſtande läßt ſich mit dem heiligen Auguſtin ſagen, daß Chriſtus ſowohl durch ſeine Geburt als durch ſeinen Tod in die Hölle niedergefahren ſey. Wie viel leichter hätten Alexander und die Scholaſtiker durch die Hülfe der Critik aus allen dieſen Verlegenheiten gezogen werden können! Allein ſie liebten dergleichen Schwierigkeiten, und knüpften viele Knoten, um ſie wieder löſen zu können, wie die Frage beweiſt, ob Chriſtus nach ſeinem Tode ganz im Grabe und überall geweſen ſey. Weil das Subject der in dieſer Frage enthaltenen Sätze mit verſchiedner Einſchränkung gedacht werden kann: So konnten die Prädicate davon aus verſchiednen Gründen ſowohl bejahet, als verneinet werden. Dieß beweiſet die Antwort, welche Alexander darauf gab: Heißt ganz ſo viel als vollkommen: So iſt Chriſtus ſowohl im Grabe, als überall geweſen, aber nicht ganz; denn Chriſtus war nach ſeiner göttlichen Natur überall, nach ſeiner menſchlichen Seele im Paradieſe; und dem Leibe nach im Grabe. Solche theologiſche Räthſel konnten Reiz für Aufmerkſamkeit und Nachdenken haben; aber für den Gebrauch der Religion in Rückſicht auf Geſinnung,

nung, Leben und Troſt waren ſie von gar keinem Nutzen.

Chriſtus ſtand am dritten Tage wieder von den Todten auf. *) Seine Auferſtehung war nothwendig, obgleich ſeine Menſchwerdung, ſein Leiden und ſein Tod zur Vollſtändigkeit unſrer Erlöſung zureichend war; nothwendig, damit wir der Wirkungen und Wohlthaten derſelben theilhaftig werden könnten; nothwendig für die Seligen, damit dieſelben ſich nicht allein des Anſchauens ſeiner Gottheit, ſondern auch ſeiner erhöhten und verherrlichten Menſchheit freuen konnten; nothwendig unſrer Auferſtehung wegen; denn ſeine Auferſtehung ſollte der Grund und die Urſache der Unſrigen ſeyn; nothwendig auch zum Beweiſe und Zeugniſſe ſeiner Gottheit. Der Art nach iſt ſie von unſrer künftigen Auferſtehung unterſchieden. Denn ſein Leib war nicht in die Verweſung gegangen, weil die perſönliche Vereinigung des Sohnes Gottes mit ihm durch ſeine Trennung von ſeiner Seele nicht aufgehoben worden war. Fragen wir nach der Wirkung ſeiner Auferſtehung, ſo iſt dieſelbe die Urſache unſrer Auferſtehung nach allen Arten von Urſachen; jedoch verdienſtlich nur im uneigentlichen Verſtande. Auch die Gottloſen werden durch die Kraft ſeiner Auferſtehung erweckt, aber nicht verklärt werden, welchen Vorzug nur die Frommen haben ſollen. Ob durch die Kraft derſelben bereits ſeine Mutter Maria auferweckt ſey, will Alexander weder bejahen noch verneinen; möglich iſt es, und darum kann es auch geſchehen ſeyn. Die verdienſtliche Urſache unſrer Auferweckung iſt ſein Leiden; die wirkende ſeine

 Aufer-

*) *Thom.* 3. p. qu. 53. *Bonav.* in 3. d. qu. 19. art. 1. qu. 1.

Auferſtehung. Dieſe konnte nicht bis zum allgemeinen Weltgerichte aufgeſchoben werden, und zwar erſtlich der erhabnen Vorzüge wegen, die er vor uns voraus hat; zweytens wegen der uns nöthigen Belehrung, daß er der Ueberwinder des Todes ſey. Anſtändig und nöthig aber war es, daß ſie bis zum dritten Tage aufgeſchoben wurde; theils die Wahrheit ſeines Todes, theils auch die freye Macht zu beweiſen, die er hatte, ſein Leben zu laſſen, und ſein Leben wieder zu nehmen. Seine Verklärung auf dem Berge Thabor ſollte ein Vorbild ſeiner Auferſtehung ſeyn. *) Dieſe Verklärung konnte eine Transfiguration heißen, inſofern er eine andere Geſtalt dadurch erhielt; aber nicht in dem Verſtande, in welchem ein Körper verwandelt wird, wenn er ſeine Quantität verändert oder verliert. Die Klarheit, worinnen damals der Leib Chriſti ſeinen Jüngern erſchien, war keine eingebildete, ſondern eine wahre Klarheit. Sie wirkte nicht bloß auf ihre Imagination, ſondern auch auf ihre Sinne, und exiſtirte nicht allein in der Luft, ſondern auch in ſeinem Körper. Ob ſie der Herrlichkeit, welche der Leib Chriſti nun hat, gleich und eben dieſelbe, wiewohl erſt nur auf einige Zeit angenommen, oder ob ſie bloß ein Vorbild derſelben und ihr darum nur ähnlich war: Dieſe Frage bejahten einige, und andre verneinten dieſelbe. Aehnlich und nicht ähnlich, ſagte Alexander in verſchiednem Verſtande; denn er vereinigte gar zu gern Meinungen, die einander entgegengeſetzt zu ſeyn ſchienen. So beantwortete er auch die Frage, ob ſie ihm natürlich, oder nur angenommen geweſen ſey. Natürlich, ſagte er, weil ſie zur Vollſtändigkeit der Vollkommenheit ſeines Leibes gehörte;

*) Thom. 3. p. qu. 45.

te; auf eine Zeitlang aber nur angenommen, weil er noch nicht gelitten hatte. Moſes und Elias erſchienen auch in verklärten Körpern; aber eine ſolche Klarheit kann kein andrer Leib haben, noch erhalten, als der Seinige, wovon der Grund in ſeiner perſönlichen Vereinigung mit demſelben liegt. Um unſere künftige Verklärung vorzubilden, wählte er unter den Eigenſchaften, die dereinſt unſre Leiber erhalten ſollen, die Klarheit und nicht die Feinheit oder die höhere Beweglichkeit, welche ſie einſt haben ſollen, weil die Klarheit der Grund aller übrigen Vorzüge derſelben iſt. Moſes und Elias erſchienen auf dem Berge Thabor perſönlich; Moſes bloß nach ſeiner verherrlichten Seele; Elias aber nach Seele und Leib zugleich. Die Jünger ſahen dieſelben nicht, wie einige haben glauben wollen, bloß in der Imagination, ſondern mit ihren leiblichen Augen. So wurde die Auferſtehung Chriſti vorgebildet; bewieſen wurde ſie durch die Erſcheinungen des auferſtandenen Heilandes. Sie geſchahen zur Befeſtigung des Glaubens an ihn; denn ſie bewieſen, daß eben der Heiland, welcher gelitten hatte, auch herrlich und als ein Ueberwinder des Todes auferſtanden ſey. Sie bewieſen es nicht allein dem Auge, ſondern auch dem Gefühle durch die Berührung ſeines Leibes, die er ſeinen Jüngern verſtattete. Hätten ſie indeß ſeine Auferſtehung nur um ſeiner Erſcheinungen willen geglaubt, ſo hätte ihr Glauben nichts Verdienſtliches gehabt; allein ſie glaubten ſie auch, weil er ihnen dieſelbe vorhergeſagt hatte, und das gab ihrem Glauben eine Verdienſtlichkeit, womit die Scholaſtiker ſo gern viel zu thun hatten. Von den Beweiſen ſeiner Auferſtehung gehörten einige für die Sinne; andre für den Verſtand. Einige zeigten, daß er einen Leib hätte; andre, daß ſein Leib von einem Geiſte als von der Form deſſelben bewegt würde; und noch andre, daß ſein Leib

ein verherrlichter Leib ſey. Alles dieß beweiſet Alexander aus den Erſcheinungen, welche die emmauntiſchen Jünger und Thomas hatten, wobey die Frage, ob der Leib Chriſti ſchon verklärt geweſen ſey, dahin entſchieden wird, daß er ſchon einen verklärten Körper gehabt, denſelben aber ſeinen Jüngern, weil ſie die Verklärung deſſelben noch nicht ertragen können, nicht in ihrer ganzen Herrlichkeit offenbaret habe. *)

Auf die Auferſtehung Chriſti folgte ſeine Himmelfahrt. **) Zuerſt wird die Möglichkeit derſelben erwieſen. Alexander gründet dieſelbe auf die Natur ſowohl ſeiner mit der Gottheit vereinigten Seele, theils auf die Verklärung deſſelben. Die Himmelfahrt war eine natürliche, und keine gewaltthätige Bewegung; denn ſein Leib hatte nach ſeiner Auferſtehung die Schwere abgelegt, durch welche unſre Körper zur Erde niedergezogen werden. Ueber die Art, wie Chriſtus in den Himmel erhoben wurde, ob es durch eine wirklich ſucceſſive, oder ſcheinbare, merkliche oder unmerkliche Bewegung, und ſo geſchahe, daß er mit ſeinem Leibe den Raum durchmaß, durch den Himmel und Erde von einander geſchieden werden, wurden verſchiedne Meinungen behauptet. Alexander führt dieſelben bloß an, ohne für eine oder die andre zu entſcheiden. Wichtiger ſchien die Frage zu ſeyn, nach welcher Natur Chriſtus zum Himmel aufgefahren ſey. Er behauptete, daß Chriſtus im eigentlichen Verſtande, ſeiner menſchlichen Natur nach, gen Himmel gefahren ſey; im eigentlichen Verſtande auch nach derſelben wieder von demſelben herabfahren werde; im uneigentlichen Verſtande hingegen kann auch ſeiner göttlichen Natur eine Herabfahrt und Auffahrt zugeeignet werden, weil dann durch dieſes Wort keine verſchied-

*) Thom. 3. p. qu. 55.
**) Thom. 3. p. qu. 57.

ſchiedne Bewegung, ſondern nur verſchiedne Arten ihrer Wirkungen bezeichnet werden. Die Himmelfahrt geſchah am vierzigſten Tage nach ſeiner Auferſtehung, damit die Wahrheit derſelben von den Zeugen derſelben weit und breit verkündiget und offenbaret werden möchte. Chriſtus wurde über alle Himmel erhoben; über die körperlichen und räumlichen durch die Bewegung ſeines Leibes; über die unkörperlichen hingegen durch ſeine Macht und Würde. Er wurde auch über alle Engel und über alle Seelen der Seligen erhoben, und zwar ſowohl der Macht, als der Würde nach. Chriſtus erhält dadurch nicht eine neue Art der Freude, ſondern eine neue Art ſich zu freuen. Er mußte aber in den Himmel auffahren, um uns denſelben zu öffnen. Für diejenigen, welche noch leben, hat ſie den Nutzen, daß wir nun durch dieſelbe eine gewiſſere Hoffnung von unſerm künftigen Eingange in den Himmel haben.

Nachdem Chriſtus gen Himmel gefahren iſt, ſitzet er nun zur Rechten Gottes. Sitzen iſt ein Begriff, der allein von Chriſto bejahet werden kann. Er ſitzet aber zur Rechten Gottes nach ſeiner menſchlichen Natur; wegen ihrer Vereinigung mit ſeiner göttlichen Natur; nicht weil jene dieſer gleich ſey, oder als ob ſein Sitzen zur rechten Hand Gottes in ihrer weſentlichen Beſchaffenheit gegründet ſey. Beyläufig ward gefragt, ob auch von dem heiligen Geiſt geſagt werden könne, daß er zur rechten Hand Gottes ſitze? Nicht der Appropriation nach; hieß es, nicht zueignungsweiſe, ſondern in ſo fern dadurch die Gleichheit des Weſens, das der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt mit einander gemein haben, verſtanden wird; denn zueignungsweiſe ſitzet allein der

*) Thom. 3. p. qu. 58.

Sohn zur Rechten des Vaters. Ihm kommt es ſowohl in dem einen, als in dem andern Verſtande zu. *)

Nach der Lehre von der Himmelfahrt Jeſu wird von ſeiner Wiederkunft zum Gerichte gehandelt, und zwar zuerſt von den Zeichen, die vor derſelben vorausgehen werden. Alexanders Meinungen ſind dieſe. Die Körper des Himmels werden bewegt werden und ihren Schein verlieren, nicht durch eine Zernichtung, ſondern durch eine Verdunklung ihres Lichtes und Glanzes von der unendlich herrlichen Klarheit, worinnen der Sohn Gottes erſcheinen wird. Was die Bewegung der Kräfte des Himmels betrifft, ſo iſt das von der tiefen Ehrfurcht zu verſtehen, womit die Engel vor ſeiner Erſcheinung im Gefühle ihrer Niedrigkeit und in der Betrachtung ſeiner Majeſtät zurückſchauen werden. Das Zeichen des Menſchenſohnes wird entweder das Kreuz Chriſti, oder jedes Zeichen ſeiner Leiden deſſelben in ſeinem verklärten Leibe, oder auch das auf die Stirne der Gläubigen eingedrückte Zeichen des Kreuzes ſeyn. Die Verbrennung der Erde wird vor dem Gerichte, ihrer verſchiednen Wirkung nach theils vorhergehen; theils darauf folgen; das Gericht aber durch die Stimme des Erzengels und den Hall der Poſaune angekündigt werden, nicht, weil ſolches nothwendig, ſondern weil es anſtändig iſt. Der Ort des Gerichts iſt nicht das Thal Joſaphat, ſondern der Luftraum um den Oelberg, von dem er gen Himmel gefahren iſt. Die Zeit und Stunde des Gerichts weiß Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Natur; aber nicht durch dieſelbe, und auch nicht für ſeine Kirche, der er dieſelbe nicht offenbaret hat. Das Gericht, in ſofern es ein äußerliches Gericht iſt, wird allein der

*) Thom. 3. p. qu. 58.

der Sohn halten; das innre aber auch der Vater mit dem Sohne. Die Gottloſen werden den Richter nicht in ſeiner göttlichen Geſtalt ſehen; denn darinnen können ihn allein diejenigen ſehen, die reines Herzens ſind, ſondern in ſeiner verklärten Menſchheit, aber mit Schrecken und Entſetzen vor ihm. Die Engel werden bey dem Gerichte gegenwärtig ſeyn; aber nicht als Beyſitzer, ſondern als Diener deſſelben. Die Heiligen hingegen und beſonders die Apoſtel werden mit richten, nicht als Vergelter, ſondern als ſolche, welche den Ausſpruch des Richters für recht erkennen, und die Gerechtigkeit deſſelben bezeugen werden.

Thomas unterſcheidet ſich in der Behandlung der wichtigen Lehre von Chriſto wenig von ſeinem Meiſter. Er ordnet zuweilen die Fragen darüber anders; zuweilen hat er einige Zuſätze, die aber doch nicht von der größten Erheblichkeit ſind. Mehr Auseinanderſetzung der Gründe ſowohl für eine Meinung, als wider dieſelbe und zugleich mehr Deutlichkeit ſind, wie ich ſchon öfter bemerkt habe, allgemeine Charaktere, wodurch er ſich von ſeinem Lehrer unterſcheidet. Von ſeinen Zuſätzen will ich doch die vornehmſten anführen, damit man das Merkwürdigſte aus den größern theologiſchen Werken dieſer Zeit vor Augen habe, und alles mit Einem Blicke überſehen könne.

In dem Artikel über die Schicklichkeit der Menſchwerdung des Sohnes Gottes zeigte er nicht allein die Convenienz der Sache ſelbſt, ſondern auch der Zeit. Es war anſtändig, daß der Sohn Gottes nicht gleich nach dem Falle der Menſchen erſchien und Menſch wurde, damit die Menſchen ihre Schwachheit recht fühlen lernten; aber es war auch anſtändig, und ſchicklich, daß die Menſchwerdung nicht bis ans Ende der Welt aufgeſchoben

ben wurde, damit die Erkenntniß Gottes unter den Menſchen nicht ganz verloren gienge, ſondern die Größe deſſelben auch daraus erkannt würde, daß die Menſchen ſowohl durch ihren Glauben an einen zukünftigen Erlöſer, ſondern auch durch den Glauben an den gekommenen Heiland der Welt ſelig werden konnten.

Im Artikel von der Vereinigung beyder Naturen in Chriſto ſetzt Thomas alles, was den angeht, der eine menſchliche Natur annahm, in mehr Fragen aus einander oder ſtellet ſie vielmehr ordentlicher zuſammen, als Hales. Schickt ſich das Annehmen einer menſchlichen Natur für eine göttliche Perſon? Schickt ſich dieſer Begriff für die Natur Gottes? Kann die Natur Gottes, an ſich betrachtet und ohne daß es Eine Perſon thut, eine menſchliche Natur annehmen? Kann es Eine thun, ohne daß es die andre auch thue? Kann es jede Perſon? Können mehr Perſonen Eine und dieſelbe Natur annehmen? Kann Eine Perſon wohl zwo Naturen annehmen? War es Gott geziemender, daß der Sohn Gottes die menſchliche Natur annahm, als daß eine andre Perſon es that? Ariſtoteles wurde in der Beantwortung dieſer Fragen oft gebraucht; man kann ſich aber leicht vorſtellen, daß die Entſcheidungen rechtgläubig waren, und, wie Alexanders Gedanken darüber, mit den Beſchlüſſen des chalcedonenſiſchen Concilii völlig übereinſtimmten. Indeß machte ers, wie ſein Vorgänger; das, woran doch niemand zweifelte, verwandelte er in Fragen. Jedermann glaubte, daß Chriſtus nicht allein einen menſchlichen Leib, ſondern auch eine vernünftige menſchliche Seele angenommen hätte. Dieß hatten vordem die Apollinariſten geläugnet; aber niemand war mehr ein Apollinariſt. Indeß nahm doch Thomas davon Anlaß zu fragen, ob nicht der Sohn Gottes eine menſchliche

Seele,

Seele, ohne den Verſtand derſelben hätte annehmen können, da, wo die Sache ſelbſt ſey, es keines Bildes derſelben bedürfe, indem das größre Licht das kleinere verdunkle; da auch ausdrücklich in der Schrift die Annahme der menſchlichen Natur Incarnation genannt werde. Zum Glücke für die Dogmatik hatte Auguſtin das Gegentheil geglaubt. Wider die angeführten Gründe ſtreitet, was Auguſtin ſagt: Dieß war genug, dieſe Gründe, die freylich nicht beweiſen können, was ſie beweiſen ſollen, zu verwerfen und aus der Verwunderung Chriſti darzuthun, daß Er auch einen menſchlichen Verſtand angenommen haben müſſe, weil, wo Verwunderung iſt, nach dem Ariſtoteles eine Vergleichung eines Mangels mit der Urſache, die man nicht wahrnimmt, vorgenommen wird, welches ein Geſchäfte eines menſchlichen Verſtandes iſt.

Weil von Chriſto in der Schrift geſagt wird: Er ſey voll Gnade geweſen, das Wort Gnade aber ſeit Auguſtins Zeiten Alle Arten göttlicher Wohlthaten und Anſtalten bedeutet, wodurch Menſchen Gott angenehm oder zu den mancherley Verrichtungen, zu denen ſie beſtimmt ſind, geſchickt werden können: So wurde auch, wie man aus dem Vorhergehenden weiß, der Menſchheit Chriſti eine ſolche Gnade zugeeignet. Man rechnete dazu alle Arten von Tugenden, beſonders diejenigen, welche man die theologiſchen nannte, den Glauben und die Hoffnung, wie auch alle Amtsgaben, worunter denn die Gabe Wunder zu thun, und die Gabe der Weiſſagung gerechnet wurde. Jene hießen gratiae gratum facientes angenehmmachende Gnaden; dieſe gratiae gratis datae umſonſt geſchenkte Gnaden. Alle dieſe wurden auch Chriſto nach ſeiner menſchlichen Natur zugeſchrieben; den Glauben ausgenommen, weil man behauptete,

daß

daß die Seele Chriſti von dem erſten Augenblicke ihres Daſeyns an des Anſchauens genoſſen hätte. Die Gnade der Hoffnung wurde ihm nicht völlig abgeſprochen, weil, wie Thomas ſagte, die Seele des Heilandes auch von ihrem erſten Daſeyn an Gott als das höchſte Gut genoſſen hatte, aber nicht völlig; daher er denn in Abſicht auf den völligen Genuß deſſelben auch die Gnade der Hoffnung gehabt hätte. Alle dieſe Gaben waren zwar an ſich nicht unendlich, ſondern endlich, aber er empfieng ſie doch, wie Thomas glaubte, in einem unendlichen Maaße.

Beſonders weitläuftig und ausführlich iſt er in ſeinen Unterſuchungen über die verſchiednen Arten der Erkenntniß, die unſerm Heilande nach ſeiner menſchlichen Natur zukommen ſollen. Er behauptet, weil er annimmt, daß Chriſtus, ſeiner Menſchheit nach zugleich ein Wanderer, und zugleich ein Seliger, der alles vollſtändig einſieht, was ein Seliger wiſſen kann, geweſen ſey, viator et comprehenſor, von demſelben eine anerſchaffene oder eingegoſſene Erkenntniß, eine durch Abſtraction erworbene Erkenntniß, die er als eine Fertigkeit beſchreibt, ſie zu gebrauchen, wenn er wollte, und zugleich in dem Worte, oder in der Vereinigung mit der Gottheit des Sohnes die Allwiſſenheit. Alle dieſe Erkenntniſſe mit einander zu vereinigen, die Zweifel, die dawider gemacht werden konnten, zu löſen, die Gründe, welche ihre Exiſtenz darthun ſollten, aus einander zu ſetzen, und die Abſichten und den Nutzen davon zu entdecken, das foderte eine Ausführlichkeit und zugleich eine Spitzfündigkeit im Unterſcheiden, im Beſtimmen, und im Einſchränken aller der dahin gehörigen Sätze, die Verwunderung über die Geduld, die dabey bewieſen wurde, erregt, die aber keinen wahren Nutzen gewähren konnte,

und ſelbſt der bloß theoretiſchen Erkenntniß von Chriſto weder mehr Licht, noch einen weitern Umfang mittheilte.

Thomas hat zuerſt einen beſondern Artikel von dem ſogenannten hohenprieſterlichen Amte Chriſti. Hierinnen unterſucht er zuförderſt, ob es ihm gezieme, ein Prieſter zu ſeyn. Er behauptete dieſes, weil er der einzige eigentliche und vollkommne Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen war, und als Mittler beyde mit einander vereinigen und Gott mit den Menſchen verſöhnen ſollte. Auch war es ihm anſtändig, der Mittler derſelben zu ſeyn, weil wir die uns zu unſrer Heiligung und Seligkeit nöthigen Gaben allein von ihm und durch ihn erhalten können. Deswegen mußten ſich alle Arten von Gaben in ihm vereinigen. Er mußte der größte Prophet; er mußte in Abſicht auf uns unſer Hoheprieſter und Fürſprecher; er mußte auch unſer König ſeyn. Hier haben wir alſo die erſten Keime zu der Vorſtellungsart, nach welcher Chriſto als dem Mittler zwiſchen Gott und dem Menſchen drey verſchiedne Aemter, das prophetiſche, das hoheprieſterliche und das königliche zugeſchrieben werden. Als ein Hoherprieſter nun mußte er opfern; dieß veranlaßte die Frage, ob er zugleich der Hoheprieſter und das Opfer geweſen ſey. Dieß behauptete er, und zwar, daß er ein vollkommnes Verſöhnopfer war, weil er durch ſeinen Tod für uns alle Sünden der Menſchen hinwegnahm und ſie von den Strafen, die ſie dadurch verſchuldet hatten, völlig befreyte. Dieß iſt die große Wirkung ſeines Hohenprieſterthumes, da er Gott dadurch eine vollkommene Genugthuung für uns leiſtete; denn genugthun iſt nach der Erklärung, die Thomas giebt, ſo viel, als die Strafen, die ein andrer verdient hat, übernehmen und leiden, damit er dieſelbe nicht ausſtehen noch leiden dürfe. Chriſtus ſelbſt bedurfte dieſer

ſer Wirkung nicht, weil er vollkommen unſündlich war, und deswegen durch ſich ſelbſt einen freyen Zutritt zu Gott hatte, und keines Mittlers bedurfte. Sein Prieſterthum iſt ein ewiges Prieſterthum; nicht in Abſicht auf die Darbringung ſeines Opfers; denn er hat ſich nur einmal für die Sünde Gott geopfert, ſondern in Abſicht auf ewige Vollendung deſſelben durch den ewigen Seegen, den die Menſchen davon haben. Auch iſt ſein Prieſterthum ein Prieſterthum nach der Weiſe Melchiſedeks, weil es ein vortrefflicheres Prieſterthum war, als das levitiſche, welches zwar auch als ein Vorbild deſſelben anzuſehen iſt, daſſelbe aber doch ſeine Vortrefflichkeit nicht ſo vollkommen abbildet, als das melchiſedekianiſche, das nach Paulo zugleich die ewige Fortdauer ſeiner wohlthätigen Wirkungen abbildete. Man ſieht aus dieſem Vortrage der Lehre von dem Mittleramte und Hohenprieſterthume Jeſu, von der Genugthuung, die er für uns geleiſtet hat, und von der dadurch geſtifteten Verſöhnung der Menſchen mit Gott, daß Thomas ſchon reinere und mit dem Sprachgebrauche der Schrift näher übereinkommende Vorſtellungen davon hatte, als Lombard *) und Alexander von Hales.

Im Artikel von der Anbetung Chriſti, wird behauptet, daß Chriſtus ſowohl nach ſeiner göttlichen als nach ſeiner menſchlichen Natur mit der höchſten Anbetung, welche die Latrie genannt wurde angebetet werden müſſe, in ſofern ſie auf die angebetete Perſon gerichtet iſt, welche beyde Naturen beſitzt. In ſofern aber die Anbetung allein auf die menſchliche Natur gehen ſoll, ſoll ihm wegen der Fülle der ihm ertheilten Gaben, nur die Ehre der

*) S. Boſſuets Geſchichte der W. und der R. in der ſechſten Fortſetzung auf der 736, u. f. S.

der Dulie gebühren. Auf ſolche Weiſe glaubte Thomas die ſtreitigen Meinungen der Scholaſtiker zu ſeiner Zeit am beſten mit einander vereinigen zu können. Traurig war es, und ein ſchaudererregender Beweis des damals herrſchenden Aberglaubens, daß eben dieſer Thomas, welcher der Menſchheit Jeſu, in Rückſicht auf ihre hohen Vorzüge vor allen andern Geſchöpfen außer der damit verbundnen Betrachtung der Perſönlichkeit des Sohnes Gottes, worinnen ſie ſubſiſtirte, bloß die Ehre der Dulie bewieſen haben wollte, behaupten konnte, daß alle Bilder und Gemälde Chriſti, weil das Gemüth dadurch auf ihn ſelbſt gerichtet wird, mit der Anbetung der Latrie verehrt werden; daß man dieſe Ehre der Latrie auch dem Kreuze deſſelben erweiſen müſſe, theils weil es ihn vorſtelle; theils weil es ihn berührt habe; daß er dieſe abergläubiſche Verehrung ſelbſt aus dem Ariſtoteles zu beſtätigen ſuchte; daß er endlich zugleich eine Hyperdulie annahm, eine Anbetung, die nicht ganz die höchſte, aber doch höher, als die Ehre der Dulie ſeyn ſollte, um die gottesdienſtliche Verehrung der Jungfrau Maria derjenigen, womit Gott allein zu verehren iſt, ſo nahe zu bringen, als nur mit noch einigem Scheine der Vermeidung der Abgötterey geſchehen konnte. *) Uebrigens denket er über die Heiligung und Unſündlichkeit der Maria, wie Alexander, behauptet aber zugleich ihre beſtändige Jungfrauſchafft in der Empfängniß des Heilandes, in ſeiner Geburt, und nach ſeiner Geburt; nimmt auch an, daß es ihr geziemt habe, nach der Geburt das Gelübde einer beſtändigen Jungfrauſchafft zu thun, gleichwie es Chriſto anſtändig geweſen ſey, von einer verlobten Jungfrau empfangen und gebohren zu werden, weswegen denn auch die Ankündigung dieſer großen Begeben-

*) Thom. III. p. qu. 25. per 6. art.

gebenheit an ſie von dem Engel Gabriel auf gleiche Weiſe und eben ſo umſtändlich behandelt wird.

Thomas hat noch viele andre Fragen in der Lehre von Chriſto, deren Entſcheidungen aber doch nicht ſo beſchaffen ſind, daß ſie ihm zur Benennung eines engliſchen oder ſeraphiſchen Lehrers ein vorzügliches Recht gaben. Daß Chriſtus gleich in ſeiner Empfängniß die höchſte menſchliche Erkenntniß und den vollkommnen Gebrauch ſeines freyen Willens hatte; daß ihn ſeine Mutter ohne Empfindung einiger Schmerzen gebohren habe; daß ſeine Geburt den Hirten am Tage derſelben, dreyzehn Tage darauf den Weiſen aus dem Morgenlande und am vierzigſten nachher dem Simeon und der Hanna habe offenbaret werden müſſen; daß der ihnen erſchienene Stern keiner von den himmliſchen Körpern dieſes Namens, ſondern ein von Gott neuerſchaffener Stern geweſen ſey; daß die Jungfrau Maria ſich der geſetzlichen Reinigung im Tempel unterwarf, da ſie doch keine Erbſünde hatte; daß nicht allein Chriſtus, ſondern auch andre Menſchen von Johannes dem Täufer getauft werden mußten, damit nicht ſeine Taufe der Taufe Chriſti vorgezogen werden möchte; daß die Taufe des Erlöſers im Jordan geſchah, weil die Juden durch dieſen Fluß in das ihnen gelobte Land eingegangen waren, um dadurch vorſtellig zu machen, daß man allein durch die Taufe in das Reich Gottes kommen könne: Dieß ſind Meinungen und Nachrichten, deren Kenntniß eben ſo entbehrlich iſt, als ihre Gründe unſicher und von aller Beweiskraft entblößt ſind. Von wenig beſſerm Gehalte waren die Meinungen über die Anſtändigkeit der Verſuchung Chriſti vom Satan, dem Orte, und der Zeit ſeiner Verſuchung in der Wüſte und nach ſeinem vierzigtägigen Faſten. Da Thomas von der Lehre Jeſu beſonders

ſonders zu handeln beſchloſſen hatte, was für einen reichen Stoff hatte er nicht, wenn er ſich über die Vortrefflichkeit derſelben und über die Vorzüge der Erkenntniſſe, die er den Menſchen mitzutheilen in die Welt gekommen war, vor allen andern Erkenntniſſen, welche die Menſchen zeither gehabt hatten, verbreitet hätte! Aber das Wichtigſte und Nützlichſte ließ er liegen, und zeigte bloß, daß es Chriſto anſtändig war, nur den Juden und nicht den Heiden ſelbſt zu predigen; daß er ihnen predigen und ihre Irrthümer beſtrafen mußte, ohne ſich daran zu kehren, daß ſie ſich an ſeiner Lehre ärgerten; daß es ihm geziemte, frey und öffentlich zu predigen, gleichwie es in Abſicht auf ſeine Hoheit und die Vortrefflichkeit ſeiner Lehre für ſchicklich zu halten ſeyn ſoll, daß er nicht ſelbſt ſchriftlich aufzeichnete; ſondern ſolches andern überließ; der unnöthigen Unterſuchungen nicht zu gedenken, welche er über die Wunder Chriſti anſtellte, deren vornehmſte Abſicht der Beweis ſeiner Gottheit geweſen ſeyn ſollte.

Scotus behauptet im Artikel von Chriſto, eben die Lehren und Meinungen, welche Thomas behauptete; aber in ſeiner eignen Manier. Erſt ſagt er Lombards Meinung; dann giebt er die Gründe wider dieſelbe an. Dieſen ſetzt er Gegenbeweiſe entgegen, die er mit neuen Einwendungen angreift, welche er aber auch widerlegt, und endlich durch ſo viele Umwege und Kreuzwege wieder zu dem Punkte zurückkömmt, von welchen er ausgegangen war. Um ein Exempel davon zu geben, will ich nur anführen, wie er die erſte Frage über die achtzehnte Diſtinction im dritten Buche von Lombards Lehrmeinungen bearbeitet. In Abſicht auf dieſe Diſtinction, heißt es, worinnen der Magiſter von dem Verdienſte Chriſti handelt, das von ſeinem Willen herkömmt, wird

zweyerley gefragt. Erſtlich, ob Chriſtus ſchon im erſten Augenblicke, in primo inſtanti, als er Gott und Menſch zugleich war, Etwas verdient habe. Dieß wird verneint; denn er hat nicht ſündigen können, folglich auch nichts verdienen; den vorhergehenden Satz beweiſt die zwölfte Diſtinction, worinnen bewieſen iſt, daß er nicht hat ſündigen können; die Folge wird alſo bewieſen: Ein Wille, der mit ſeinem höchſten Zwecke vollkommen verbunden iſt, kann nicht verdienen; denn ſonſt würden noch alle Seligen verdienen können, oder könnten ſie, ſo würden ſie noch ſündigen können. Der Wille Chriſti iſt vollkommen mit Gott, ſeinem letzten Endzwecke verbunden geweſen, und zwar von ſeiner erſten Exiſtenz an; alſo hat er nicht verdienen können. — Ueberdieß genoß der Wille Chriſti beſtändig des göttlichen Anſchauens; alſo hat er nicht verdient. Die Folge wird folgendergeſtalt bewieſen. Genuß und Verdienſt ſind entweder zwo Handlungen, oder nur Eine; zween Actus ſind ſie nicht; denn der erſchaffene Wille genießt, ſo viel er kann; aber ein und daſſelbe Vermögen hat in Abſicht auf Ein und daſſelbe Object nicht einen adäquaten Actus und außer dieſem noch einen, der davon verſchieden iſt; denn ſo folgt ein Widerſpruch. Das erſte Object des Verdienſtes iſt Gott, liebenswürdig, diligibilis um ſein ſelbſt willen, würdig der Liebe der Freundſchaft, womit er ihm wohlwill, und eben ſo iſt er auch das Object des Genuſſes; alſo ſind hier nicht zween Actus, und auch nicht Einer; denn zum Weſen des Verdienſtes gehört ein zufällig hervorgebrachter Actus; der beatificirende Actus aber wird nicht zufälliger Weiſe hervorgebracht, non contingenter elicitur, ſondern nothwendiger Weiſe; denn ſonſt wäre er nicht ſeligmachend. Da beyde Actus nun Eigenſchaften haben, die einander entgegenſtehen, die Eigenſchaft des Zufälligen

und die Eigenſchaft des Nothwendigen, ſo können ſie nicht Ein Actus ſeyn. — Die Belohnung überſteigt überdieß, um noch einen Grund anzuführen, das Verdienſt, wie der Zweck dasjenige, was um des Zweckes willen iſt. Aber nach der erſchaffenen Natur kann kein Actus Chriſti vollkommner ſeyn, als derjenige, vermöge deſſen ſein Wille auf Gott gerichtet iſt und deſſen genießet; folglich kann ein ſolcher Actus nicht verdienſtlich ſeyn, weil es dann noch einen andern Actus des Willens geben mußte, der beſſer als der erſchaffene Wille und ſeine Belohnung und ſein Zweck wäre, welches unmöglich iſt; denn ein und daſſelbe Ding, kann nicht zugleich beſſer und nicht beſſer ſeyn, als es ſelbſt iſt: Idem non eſt melius ſe ipſo. — Ueberdieß läßt, daß Chriſtus nicht gleich, ſobald er war, Etwas verdienen konnte, ſich noch beſonders ſo erweiſen. Alles was iſt, das muß, wenn es iſt, nothwendig ſeyn, weil, wenn das, was iſt, zufällig wäre, das für den erſten Augenblick nicht iſt, was es iſt, ſondern für den, worinnen der vorhergehende Wille das zufälliger Weiſe verurſachen könnte; allein wenn der Wille im erſten Augenblicke ſchon etwas verdient hätte, ſo iſt der Actus nicht in demſelben vorgegangen, und wenn folglich dieſer Actus nicht geſetzt werden konnte, ſo iſt er ſchlechtweg ein nothwendiger und daher kein verdienſtlicher Actus. Ich könnte noch mehr als ein ſolches **Ueberdieß** mittheilen; allein das iſt zureichend, die Art des Scotus, die erſten Einwürfe wider eine Meinung vorzutragen, kennen zu lernen. Alſo will ich bloß zeigen, wie er es nun mit der Widerlegung derſelben angreift. In dieſer Frage, fährt er fort, muß zuerſt unterſucht **werden**, wenn Chriſtus etwas verdient hat; doch ſcheint es ſchwer zu ſeyn, den Satz zu retten, daß er etwas verdient habe, weil er ſelig und in primo inſtanti gleich mit ſeinem letzten Zwecke, mit Gott, auf

das innigſte verbunden geweſen iſt, weswegen es auch ſcheinet, daß wofern er im erſten oder in irgend einem Momente Etwas verdient hat, andre Selige auch verdienen könnten und ins Unendliche hin verdienen müſſen, und folglich niemals eine vollkommne Vergeltung erhalten. Indeß muß man zuförderſt ſehen, was Meritum iſt. Darauf antworte ich, Verdienſt iſt etwas in einem andern Acceptirtes, wofür von dem Acceptanten etwas wieder an den vergolten werden muß, indem gleichſam die Schuld für dieſes Verdienſt um ſeinetwillen, oder für einen andern iſt, für den er ſich verdient gemacht hat. Denn Verdienſt heißt nicht immer ein Actus, der in deſſen Gewalt iſt, dem die Vergeltung geſchieht; das findet nur dann ſtatt, wenn jemand ſich ſelbſt etwas verdient. Wenn aber jemand Einem andern etwas verdient, durch Fürbitten, oder durch Leiden, die er ſeinetwegen übernimmt, die von Gott angenommen werden. Ungeachtet nun dieſe in der Gewalt des Verdienenden ſind, ſo ſind ſie nicht in der Gewalt deſſen, für die er ſie übernimmt und leiſtet. Dann heißt das Verdienſt formaliter das Verhältniß von etwas Löblichen in dem Verdienenden gegen den Acceptanten, der es acceptirt, damit er es dem vergelte, für den es acceptirt wird, und hieraus folgt, daß Einer für einen Andern etwas verdienen kann. Weil jedoch in Gott nichts Acceptirtes zu acceptiren iſt, ſo braucht in der Erklärung das in Verhältniß auf Gott zu Acceptirende nicht geſetzt zu werden. Gott alſo, der die gute That, oder den Willen, den jemand hat, einem andern wohlzuthun, acceptirt, vergilt es Ihm, wenn er deſſen bedarf. Hingegen wenn dieſer ſo vollkommen iſt, daß er der Vergeltung nicht bedarf, wie Chriſtus, ſo vergilt Gott ſolches denen, für die ers verdient. Um nun zu unſerm Vorhaben zu kommen, ſo ſage ich, wenn die Rede von dem Verdienſte

iſt,

iſt, in ſofern es in dem guten Willen eines gegen andre beſteht, daß Chriſtus mit dieſem guten Willen etwas verdient hat; denn dieſer gute Wille war ſeiner erſten Seligkeit nicht zuwider. Er konnte aber auch durch andre Handlungen, die nicht in ſeiner Seligkeit begriffen ſind, als Gebet, Faſten und Leiden ſind, etwas verdienen. — So hat nun Scotus erſt bewieſen, daß Chriſtus in irgend einem Momente etwas verdient hat. Nun will er auch beweiſen, daß er gleich im erſten Augenblicke ſeiner Gottmenſchlichen Exiſtenz verdient habe, und zwar daraus, daß alles, was einen erſten vollkommnen Actus und das gegenwärtige Object hat und nicht gehindert wird, kein ſucceſſiver, ſondern ein fortdauernder Actus zu ſeyn, der in jedem Momente wirkt, auch alles habe, was zu einem ſolchen Actus erfodert wird; daß bey Chriſto alles dieß zuſammengekommen ſey, der Wille, uns wohlzuthun und das Object, worauf er gerichtet war, die Dreyeinigkeit, und alſo auch ein fortdauernder Actus des Willens, weil nichts da war, was ihn hinderte, da er gleich in ſeiner Empfängniß die Gnade im höchſten Maaße empfangen hatte; daß folglich Chriſtus auch im erſten Augenblicke ſeiner Exiſtenz für uns etwas verdient habe. Wider dieſen Grund wende ich ein, ſagt Scotus, um alles noch deutlicher und gewiſſer zu machen, daß, dieß alles angenommen, doch ein ſolcher Actus kein verdienſtlicher Actus ſey; denn zu einem ſolchen Actus gehöret Ueberlegung und Wahl, und dieſe ſetzt einen praktiſchen Syllogismus voraus; Schluß auf Schluß aber einige Zeit, moram; denn ein verdienſtlicher Actus iſt ein electiver Actus: Alſo hat Chriſtus nicht gleich im erſten Momente verdienen können. Darauf antworte ich aber wieder, daß es, wo gleich eine vollkommen deutliche Erkenntniß deſſen, was gewählt werden muß, vorhanden iſt, keiner Syllogis-

men bedarf, ſondern Erkennen und Wählen gleich beyſammen iſt; folglich hat Chriſtus in primo inſtanti verdient und verdienen können. Auf ſolche Weiſe, oder vielmehr, noch umſtändlicher, weil ich ſeine Gedanken doch gegen das Ende mehr zuſammengezogen habe, und in einer ſolchen Schreibart behandelt nun Scotus jeden Einwurf und jede Widerlegung aller Einwürfe, und ich glaube nicht mehr anführen zu dürfen, um die Geduld der Leſer nicht auf eine gar zu harte Probe zu ſetzen.

Wie traurig iſt es nicht, eine Lehre, wie die Lehre von Chriſto, von ſeiner eben ſo liebenswürdigen, als erhabenen Perſon, von ſeinem ganzen großen ſo bewundernswürdigen Charakter, von ſeinen Wohlthaten und Verdienſten um das menſchliche Geſchlecht; eine Lehre, welche der Grund aller unſrer Beruhigung und Hoffnung; eine Lehre, welche eine ſo reiche Quelle des beſten und vollkommenſten Troſtes, und für das Verhalten und Leben der Menſchen ſo lehrreich, ſo anlockend zur Tugend, ſo aufmunternd dazu iſt, in ein Chaos von Unterſuchungen verwandelt zu ſehen, worinnen alles Erfreuliche und Heitre, alles Beruhigende und Tröſtende verſchwindet, was ſie in der heiligen Geſchichte ſeines Lebens und beſonders in den Briefen des Apoſtels Paulus hat!

Ueber

Ueber die
Lehrſätze der ſcholaſtiſchen Theologie
in
ihrem zweyten Zeitalter
vom
Geſetze überhaupt und beſonders vom Geſetze Moſis und vom Geſetze des Evangelii.

Weil nach Alexandern von Hales die Hauptſumme aller theologiſchen Unterſuchungen theils in der Anweiſung zum Glauben, der, außer der Erkenntniß des göttlichen Weſens und der Dreyeinigkeit die Erkenntniß des Erlöſers und ſeiner Erlöſung, theils in der Anweiſung zur gottgefälligen Einrichtung der menſchlichen freyen Handlungen beſteht: So kommt er im dritten Theile ſeines Werkes von der Lehre der Erlöſung auf die Lehre von den Sitten, welche nach ſeiner Lehrart drey Stücke begreiſt, wovon das erſte von den Vorſchriften und Geſetzen; das zweyte von der Gnade und von den Tugenden; das dritte von dem Nutzen und den Seligkeiten, als Früchten derſelben, handelt. Die Vorſchriften und Geſetze zeigen, was der Menſch zu thun und zu laſſen ſchuldig iſt; die Gnade und die Tugenden geben demſelben das Vermögen, ſeine Schuldigkeit zu erfüllen; die Seligkeiten aber, welche Gott den Begnadigten und Tugendhaften gewähret, ſind die Früchte und Gaben, welche ſie von ihren Tugenden einerndten. Thomas von Aquino folget in der Abhandlung dieſer Materien einer

andern Ordnung; denn er verbindet dieſelbe mit der Lehre von dem Falle der menſchlichen Natur und den Wirkungen deſſelben, den verſchiednen Arten wirklicher Sünden. So wenig für das Ganze an der Entſcheidung gelegen iſt, welche Ordnung in Abſicht auf den Zuſammenhang der zur Theologie gerechneten Lehren mit einander den Vorzug verdiene: So gewiß iſt es, daß ihm der Vorzug der Deutlichkeit und der Beſtimmtheit in der Bearbeitung dieſer theologiſchen Materien zuerkannt werden müſſe, und darum werde ich, weil beyder Unterſuchungen doch einerley Reſultate geben, mehr dem Thomas als Alexandern folgen.

Ehe Thomas ſich auf die verſchiednen Arten und Eintheilungen des Geſetzes einläßt, womit Alexanders Summe den Anfang ſeiner Unterſuchungen macht, ſchickt er über die Beſchaffenheit des Geſetzes und den Begriff von demſelben einige allgemeine Anmerkungen voraus, welche Alexander übergeht, oder nur bey Gelegenheit in ſeine Betrachtungen einflicht. Zuerſt unterſucht Thomas das Weſen des Geſetzes. Er behauptet, daß das Geſetz, weil es eine Regel und das Maas freyer menſchlicher Handlungen iſt, zur Vernunft zu rechnen ſey. Dem Ariſtoteles zu Folge haben alle menſchlichen Handlungen einen Zweck; der iſt ihr erſtes Principium, und der Vernunft kömmt es zu, dieſelben zu einem beſtimmten Zwecke zu ordnen und einzurichten. Dieß iſt eben ſo das Geſchäffte der practiſchen Vernunft, als es das Geſchäffte der ſpeculativiſchen iſt, ſich von ihren Gegenſtänden Begriffe, aus dieſen Urtheile, und aus den Urtheilen Schlüſſe zu bilden.

Weil nun das Geſetz eine Regel menſchlicher Handlungen, und der letzte Zweck von dieſen die Seligkeit des Menſchen iſt, dieſe aber ohne die Erhaltung und Beför-

derung des gemeinen Beſten nicht erlangt werden kann: So zielet das Geſetz auf das gemeine Beſte ab. Denn ob es gleich auch Vorſchriften und Geſetze für einzelne Handlungen giebt: So können doch dieſe nur in ſo fern durch Geſetze beſtimmt und geſetzmäßige Handlungen werden, in ſo fern ſie das Ihrige zum gemeinen Beſten beytragen. Jeder Theil eines Ganzen muß ſich auf das Ganze beziehen, und ſo dazu geordnet werden, wie das Unvollkommne zum Vollkommnen. Der Menſch iſt ein Theil des Ganzen, und macht mit andern Menſchen eine Geſellſchaft aus; alſo müſſen auch alle ſeine beſondern Handlungen durch das Geſetz zum allgemeinen Beſten geordnet und beſtimmt werden, welches der gemeine Zweck der Geſellſchaft iſt, wovon jeder einzelne Menſch ein Theil oder Glied iſt.

Hieraus folget, daß nicht die Vernunft eines jeden einzelnen Menſchen beſtimmen kann, was ein Geſetz für alle ſeyn ſoll; dieß kann nur die gemeine Vernunft der Geſellſchaft, oder die Vernunft desjenigen thun, der die Stelle der Geſellſchaft vertritt. Die Macht der Geſetzgebung iſt demnach bey der Menge, die Eine Geſellſchaft ausmacht, oder bey der öffentlichen Perſon, welcher die Ausübung ihrer Rechte überlaſſen iſt, weil das Geſetz auf das gemeinſchaftliche Beſte abzielt. Eben deswegen gehört die Bekanntmachung des Geſetzes gleichfalls zum Weſen deſſelben. Die Kraft ſeiner Verbindlichkeit beruhet auf ſeiner Promulgation. Denn erſt muß derjenige, deſſen Handlungen durch das Geſetz beſtimmt und eingeſchränkt werden ſollen, daſſelbe kennen, ehe ſein Wille dadurch in Thätigkeit geſetzt und bewogen werden kann, ſich nach demſelben zu richten. Auch das natürliche Geſetz macht hier keine Ausnahme, indem die Promulgation deſſelben darinnen beſteht, daß es, wie Paulus

lus ſagt, einem jeden ins Herz geſchrieben iſt, und von einem jeden leicht erkannt werden kann. Aus dem allen ergiebt ſich, das Geſetz ſey überhaupt betrachtet ſeinem Weſen nach eine vernünftige Einrichtung freyer Handlungen zum gemeinen Beſten, welche von dem angeordnet und bekannt gemacht worden iſt, dem die Beſorgung des gemeinen Beſten obliegt.

Hierauf handelt Thomas von der Verſchiedenheit der Geſetze, und entſcheidet ſechs Fragen: ob es ein ewiges Geſetz; ob es ein natürliches Geſetz; ob es ein menſchliches; ob es ein göttliches Geſetz gebe; ob dieſes nur Ein Geſetz ſey, oder in mehrern Geſetzen beſtehe; in welchem Verſtande endlich ein Geſetz der Sünde bejahet werden könne. Was die erſte Frage betrifft: So giebt es zwar keine ewigen perſönlichen Gegenſtände des Geſetzes, ſo wenig als es eine ewige Bekanntmachung deſſelben geben kann; zu geſchweigen, daß nichts ewig iſt, was zu einem gewiſſen Zwecke eingerichtet und beſtimmt werden kann; und hieraus ſcheinet gefolgert werden zu können, daß es kein ewiges Geſetz gebe. Allein, da das Geſetz, in ſich ſelbſt betrachtet, nichts anders, als ein Ausſpruch der praktiſchen Vernunft eines Oberherrn iſt, der eine Geſellſchaft beherrſcht, die ganze Welt aber, ihre Exiſtenz vorausgeſetzt, von dem göttlichen Verſtande regiert wird, Gott hingegen von der Art und Weiſe ihrer Regierung eine ewige Vorſtellung hat, indem in Ihm nichts anfängt, und nichts aufhört: So kann man eben dieſe Vorſtellung mit Recht ein ewiges Geſetz nennen. Denn exiſtiren gleich diejenigen nicht, deren Handlungen darnach beſtimmt und geordnet werden ſollen: So ſieht er doch ihre Exiſtenz und das Verhältniß ihrer Handlungen gegen das allgemeine Beſte vorher. Auch iſt ſowohl die Erkenntniß ſeines Zweckes, als auch der Entſchluß,

daſſel-

daſſelbe zur Kenntniß ſeiner Unterthanen zu bringen, ſo bald ſie exiſtiren, allezeit in Gott; folglich iſt das Geſetz, an ſich betrachtet, ein ewiges Geſetz.

Die Theilnehmung an dieſem ewigen Geſetze durch unſre Vernunft, und die von demſelben herrührenden Neigungen zu unſren zweckmäßigen Handlungen ſind das natürliche Geſetz, weil unſre Vernunft fähig iſt, Gutes und Böſes von einander zu unterſcheiden, welches nichts anders, als ein Eindruck eines höhern Lichtes seyn kann. **Natürlich** heißt dieß Geſetz, weil uns das Verlangen nach unſerm letzten Zwecke, als das Principium aller guten und geſetzmäßigen Handlungen ſo natürlich iſt, als es unſre Natur mit ſich bringt, aus allgemeinen jedermann bekannten unſtreitigen und keines Beweiſes bedürftigen Sätzen Schlüſſe herzuleiten.

Alle menſchlichen Geſetze ſind daher nichts anders, als Anwendungen derſelben auf beſondre Fälle. Denn die praktiſche Vernunft hat eben ſowohl ihre Schlüſſe aus allgemeinen Grundſätzen, als die ſpeculativiſche ſie aus gewiſſen keiner Demonſtration bedürftigen Sätzen herleiten kann.

Außer den natürlichen und menſchlichen Geſetzen mußte der Menſch in Rückſicht auf den übernatürlichen Zweck ſeines Daſeyns, welcher die Seligkeit iſt, noch ein andres göttliches Geſetz haben, um ſeine Handlungen dieſem Zwecke gemäß einrichten zu können. Dieſes ſucht **Thomas** zuerſt aus der Beſchaffenheit des Zwecks im Verhältniſſe gegen die natürliche Fähigkeit des Menſchen zu erweiſen. Der Zweck überſteigt dieſelbe. Sie ſteht mit ihm in keinem Verhältniſſe; folglich mußte der Menſch durch ein übernatürliches Geſetz dazu geordnet und beſtimmt werden. Ueber einzelne und zufällige Handlungen

lungen können die Menſchen ſehr verſchiedne Urtheile fällen, und nach dieſen verſchiedne Geſetze geben und befolgen, die einander zuwider ſind, von denen alſo eins oder mehrere falſch ſeyn und irren können; ein göttliches Geſetz aber kann nicht irren. Menſchliche Geſetze gehen auch nur auf äußerliche Handlungen. Dieſe nur können durch dieſelben eingeſchränkt werden; das Innre können Menſchen nicht ſehen und beurtheilen; folglich auch weder befohlen noch verboten werden. In Abſicht auf eine ewige Seligkeit aber iſt es nöthig, daß der Menſch auch in ſeinen innern Handlungen und Veränderungen rechtſchaffen ſey; folglich war in Abſicht auf dieſe ein göttliches Geſetz nöthig, gleichwie es auch deswegen nöthig iſt, weil Menſchen nicht alle Sünden verbieten können, indem es ihnen unmöglich iſt, alle Uebertretungen ſo zu beſtrafen, daß das gemeinſchaftliche Beſte nicht darunter leide.

Was nun das Geſetz Gottes betrifft, ſo kann es, an ſich betrachtet, nur Eins und daſſelbe ſeyn. Hat ein Reich nur Einen König, ſo hat daſſelbe auch nur Ein Geſetz; alſo kann es, weil Gott der einzige Herr aller Menſchen iſt, nur ein Geſetz geben, da er alle Menſchen zu Einem und demſelben Zwecke beſtimmt hat. Indeß iſt der Zuſtand des Menſchen nicht immer Ein und derſelbe, ob er gleich immer Ein und derſelbe Menſch iſt, er ſey nun ein Knabe, oder ein erwachſener Mann. Daher iſt auch das alte und das neue Geſetz nur Ein Geſetz; ein andres aber für den Knaben, und ein andres für den Erwachſenen. Wie ein Hausvater dieſem andre Aufträge giebt, als ſeinen noch kleinen Kindern, ſo verhält ſich Gott auch in ſeinem Reiche. Je mehr ſeine Menſchen ſich der Vollkommenheit nähern, deſto vollkommner ſind auch die Geſetze, die er ihnen vorſchreibt.

Nach dieſem allen hätte nun Thomas die Frage: In welchem Verſtande man von einem Geſetze der Sünde, oder wie ſich Alexander vor ihm ausgedrückt hatte, von einem Geſetze des Zunders reden könne, nicht ſo künſtlich entſcheiden dürfen, als er ſie entſcheidet; denn er will, daß die Neigung zum Böſen nicht bloß uneigentlich und darum, weil ſie die Menſchen auch zu gewiſſen Handlungen bewegt und beſtimmt, ein Geſetz der Sünde heißen, ſondern weil ſie eine Strafe des erſten Ungehorſams iſt, im eigentlichen Verſtande dieſen Namen führen ſoll; dem Geſetze gleich, nach welchem ein von Geburt edler Mann zu Sclavenarbeiten verurtheilt wird, weil er die ihm nach ſeinem höhern Zuſtande obliegenden Pflichten übertreten hat. Allein wer kann den Zunder zum Böſen in dieſem Sinne ein Geſetz heiſſen, ohne Gott dadurch zum Urheber aller wirklichen Sünden zu machen?

Die Wirkung der Geſetze iſt durch Gebote, Verbote, Zulaſſungen und Strafen, (Alexander ſetzte noch Belohnungen hinzu;) die Menſchen zu bewegen, gut zu ſeyn, oder gut zu werden, entweder an ſich ſelbſt oder in Beziehung auf den Geſetzgeber, welcher ihre Handlungen durch gewiſſe Vorſchriften zu einem gewiſſen Zwecke einſchränket und beſtimmt. Iſt der Zweck das gemeine Beſte, und die Unterthanen richten ſich nach denſelben, ſo ſind ſie an ſich betrachtet, gut. Iſt der Zweck bloß das Vergnügen oder der beſondre Nutzen des Regenten, und die Unterthanen gehorchen den darauf abzielenden Befehlen, ſo ſind ſie beziehungsweiſe gut, non ſimpliciter boni, ſed ſecundum quid.

Nunmehr handelt Thomas beſonders von dem ewigen Geſetze. Dieſes iſt nichts anders, als die höchſte Vernunft, oder die Weisheit Gottes. Denn dieſe ver-

halten ſich gegen die Geſchöpfe, in ſo fern ſie durch ſie erſchaffen worden ſind, wie das Muſter oder das Original, nach welchem ſie erſchaffen wurden. Nicht anders verhält ſich die göttliche Weisheit, in ſo fern von ihr alle Erſchaffenen erhalten und regiert werden, gegen dieſelben; ſie iſt ſelbſt eine Regel, oder ein Geſetz, wornach ſie regiert und eingeſchränkt werden. Daß ſolches allen bekannt ſey, obgleich außer Gott ſelbſt und außer den Seligen niemand eine unmittelbare Erkenntniß davon hat, iſt unſtreitig, weil alle Menſchen vernünftige Weſen ſind, die dieſes ewige Geſetz in ſeinen Wirkungen, worinnen eine Aehnlichkeit davon enthalten iſt, zu erkennen vermögend ſind, gleichwie etwa ein Menſch zwar nicht geradezu in die Sonne ſehen, und ſie auf ſolche Weiſe wahrnehmen, aber ſie doch in ihrem Wiederſcheine erkennen kann.

Von dieſem Geſetze werden alle Geſetze, welche dieſen Namen verdienen, abgeleitet. Denn ſo fern ſie in einer richtigen Vernunft gegründet ſind, in ſo fern haben ſie auch ihren Grund in dem ewigen Geſetze, welches die höchſte und vollkommenſte Vernunft iſt, nach der das ganze Univerſum regiert wird, und es kann in menſchlichen Geſetzen nichts recht und geſetzmäßig ſeyn, als was damit übereinkömmt. Weichen ſie davon ab, ſo ſind es ungerechte und tyranniſche Geſetze. Dem ewigen Geſetze iſt alles, es ſey zufällig oder nothwendig, unterworfen, weil alles der höchſten Vernunft unterworfen iſt, nach welcher alle erſchaffenen Dinge mit ihren Veränderungen beherrſcht werden. Anders verhält es ſich mit den menſchlichen Geſetzen, die ſich nur auf ſolche Handlungen und Veränderungen erſtrecken, welche in der Gewalt der Menſchen ſind, wovon diejenigen Veränderungen eine Ausnahme machen, die bloß von ihrer Natur und nicht von ihrer Freyheit abhängen. Dem ewigen Geſetze hingegen ſind alle Arten menſchlicher Veränderungen und Angele-

genhei-

genheiten unterworfen, obgleich die guten und die böſen Menſchen nicht auf eine und dieſelbe Weiſe von Gott regieret werden.

Von dem natürlichen Geſetze behauptet Thomas, daß daſſelbe nur uneigentlich ein Habitus ſey; uneigentlich aber ſo genannt werden könne, weil der Menſch ſo geartet iſt, daß er gewiſſe Vorſchriften und Regeln ſeiner Handlungen leicht einſieht, und auch zu Beobachtung derſelben einen innern Antrieb empfindet. Das Naturgeſetz begreifet zwar verſchiedne Vorſchriften in ſich, die ſich aber auf das allgemeine Geſetz, das Böſe zu meiden, und das Gute zu thun, zurückbringen laſſen. Denn der Menſch kann nach ſeiner Natur nichts anders begehren, als das Gute, und dieß iſt der Zweck aller ſeiner Wünſche. Folglich müſſen ſich alle Geſetze auf den allgemeinen Satz gründen: Was gut iſt, das muß man thun; was böſe iſt, muß unterlaſſen werden. Die Ordnung der natürlichen Geſetze richtet ſich, dem zu Folge, nach der Ordnung der natürlichen Neigungen. In dem Menſchen iſt zuerſt eine Neigung zu dem, was ſeiner Natur nach gut iſt. Daher gehört zum Naturgeſetze zuförderſt alles, was zur Erhaltung ſeines Lebens dient, und zur Abwendung aller Gefahr deſſelben nothwendig iſt. So verhält ſichs auch mit der allen Menſchen natürlichen Neigung, ſein Geſchlecht fortzupflanzen. Auch gehört zum Naturgeſetze alles, was geſchehen muß, um ſein Verlangen nach Wahrheit und den Trieb der Geſelligkeit befriedigen zu können, die Pflicht alſo, die jedermann obliegt, alle Unwiſſenheit, ſo viel in ſeinem Vermögen ſteht, zu vermeiden, und die Pflicht, in ſeinem Umgange mit andern nichts zu thun, was mit Grund als eine Beleidigung derſelben angeſehen werden kann. Ueberhaupt gehören zum Naturgeſetze alle tugendhafte Hand-

lungen insgemein, aber nicht nach ihren verſchiednen Arten. Jeder Menſch iſt verbunden, tugendhaft zu handeln; denn er hat eine natürliche Neigung, ſeiner Natur gemäß zu handeln; der Natur gemäß handeln aber heißet, den Vorſchriften der Vernunft gemäß verfahren. Allein obgleich die Neigung zur Tugend überhaupt zum Geſetze der Natur gehört, ſo kann dieß doch nicht von den einzelnen Arten der Tugend behauptet werden, weil es viele giebt, wozu wir keine unmittelbare Neigung empfinden, indem ſie erſt durch viel Nachdenken von der Vernunft erfunden werden können.

Das Naturgeſetz kann bey verſchiednen Menſchen nicht verſchieden ſeyn, ſondern es iſt, was die allgemeinen Principia deſſelben betrifft, nur Eins, und dieſes iſt allen Menſchen bekannt. Indeß kann die Anwendung der allgemeinen allen bekannten Grundſätze aus mancherley Urſachen verſchieden ſeyn. Daß man das uns anvertraute Gut ſeinem Beſitzer zurückgeben müſſe, iſt Pflicht, weil alles Recht und Pflicht iſt, was mit der Vernunft übereinſtimmet. Gleichwohl kann es ungewiß ſeyn, ob man daſſelbe zurückgeben müſſe, wenn man, zum Exempel, weiß, daß derjenige, welcher ſein Depoſitum zurückfodert, ſolches zu einem feindſeligen Anfalle auf ſein Vaterland misbrauchen will. Allgemeine Vorſchriften können in den beſondern Umſtänden, die damit verbunden ſind, mancherley Einſchränkungen und Ausnahmen zulaſſen, und daher kann es geſchehen, daß dieſem recht zu ſeyn ſcheint, was einem andern unrecht vorkömmt.

Hieraus läßt ſich denn leicht die Frage entſcheiden, ob das Naturgeſetz veränderlich oder unveränderlich ſey. Unveränderlich iſt es in ſeinen allgemeinen Principien; veränderlich aber theils durch allerley nützliche Zuſätze,

die

die es ſelbſt durch menſchliche Vorſchriften erhalten kann; theils auch in ſeiner Anwendung in beſondern Fällen und Umſtänden, die einander in ihrem Verhältniſſe gegen die allgemeinen Grundſätze ſehr ungleich ſeyn können. In Abſicht auf dieſe allgemeinen Grundſätze, die jedermann ſo bekannt und verſtändlich ſind, daß es zur Erkenntniß derſelben keiner Schlüſſe bedarf, iſt das Naturgeſetz in den Herzen der Menſchen unauslöſchbar; in Abſicht auf die Folgerungen aus denſelben kann es mehr oder weniger verlöſcht werden, je mehr oder weniger, je leichtere oder ſchwerere Schlüſſe dazu gehören, um einzuſehen, was dieſen allgemeinen Grundſätzen gemäß oder zuwider iſt.

Von den Naturgeſetzen kömmt Thomas auf die menſchlichen Geſetze, und hier wird zuförderſt ihre Nothwendigkeit und Nützlichkeit in Betrachtung gezogen. Er behauptet dieſelbe. Die Ruhe und Sicherheit des menſchlichen Lebens macht ſie nothwendig und nützlich, damit die zum Böſen geneigten Menſchen durch die Furcht vor der Strafe davon abgeſchreckt, und dadurch angereizt werden mögen, ſich tugendhaft zu verhalten. Eine gewiſſe natürliche Fähigkeit zur Tugend giebt es allerdings; allein zur Vollbringung derſelben iſt Diſciplin, oder Zucht unentbehrlich. Sich gewiſſe unentbehrliche Bedürfniſſe des Lebens zu verſchaffen, Nahrung, zum Exempel, und Kleidung, dazu hat der Menſch eine natürliche Fähigkeit, aptitudinem; denn er hat dazu Vernunft und Hände; dennoch muß Fleiß hinzukommen, damit er ſie durch dieſe natürliche Anlage dazu erlange. So nöthig iſt denn in Abſicht auf die Tugend die Zucht. Denn ſoll ſie geübt werden, ſo iſt es nothwendig, daß der Menſch von manchen Vergnügungen abgehalten werde, und zu einer ſolchen Zucht iſt er ſich ſelbſt nicht ge-

 nug,

nug, weil er zu denſelben eine ſo ſtarke Neigung hat. Daher bedürfen junge Leute der väterlichen Zucht, die vornehmlich in Ermahnungen beſteht. Allein Viele ſind zum Laſter ſo ſehr geneigt, daß ſie ſich durch bloße Vorſtellungen und Worte nicht regieren noch einſchränken laſſen. Daher iſt es nothwendig, ſie durch Zwang und Furcht vom Böſen zurückzuhalten, damit erſt andre vor ihnen Ruhe haben, ſie aber nach und nach durch Gewalt und Furcht genöthigt, zu thun, was recht iſt, zur Gewohnheit darinnen kommen und endlich freywillig thun lernen, was ſie thun müſſen, und auf ſolche Weiſe im eigentlichen Verſtande tugendhaft werden.

Alle menſchlichen Geſetze aber müſſen, wofern ſie gerecht ſeyn ſollen, aus dem Naturgeſetze entweder als Folgerungen und Schlüſſe, oder als Beſtimmungen hergeleitet werden. So iſt das Geſetz: Du ſollſt nicht tödten, eine Folgerung aus dem allgemeinen Geſetze: Du ſollſt niemanden ſchaden, und daher hat es eben die Verbindlichkeit, als das Naturgeſetz ſelbſt. So verhält ſichs aber nicht mit denen, die nur Beſtimmungen deſſelben ſind, als, zum Exempel, Strafgeſetze ſind. Daß eine vom Geſetze verbotene Handlung mit dieſer oder jener Strafe beſtraft wird, iſt eine Beſtimmung, die ſich auf den Satz gründet, daß das Böſe beſtraft werden müſſe, und in ſo fern hat es auch ſeinen Urſprung vom Naturgeſetze; aber bloß als eine Beſtimmung, die ihre Kraft daher hat, daß das Geſetz, welches dieſe oder jene Strafe darauf ſetzt, ſich auf menſchliche Auctorität gründet.

Alle menſchlichen oder alle poſitiven Geſetze müſſen deswegen gerecht, gut, löblich, der Natur, den Gewohnheiten des Vaterlandes nach möglich, dem Orte und der Zeit angemeſſen, nothwendig, nützlich, bekannt und der gemeinen Wohlfarth zuträglich ſeyn. Denn die

die Form eines jeden Dinges, das um eines gewiſſen Zweckes wegen da iſt, muß ſich als ein Mittel dazu verhalten und darnach eingerichtet werden. Darum wird gefordert, daß ſie gerecht, oder zweckmäßig ſeyn ſollen. Die innre Güte und Löblichkeit derſelben bezieht ſich auf die Religion; die Möglichkeit auf die Kräfte desjenigen, der ſein Verhalten darnach einrichten muß; die Uebereinſtimmung mit Zeit und Ort auf den Nutzen; die Nothwendigkeit auf die Entfernung und Vermeidung alles Schadens, die Kündigkeit derſelben aber darauf, daß aus dem Mangel ſeiner Kenntniß kein Nachtheil für das gemeine Beſte entſpringen möge. Alle dieſe Geſetze laſſen ſich, wie Thomas glaubt, nach verſchiednen Gründen eintheilen; in die Geſetze des Völkerrechts, und in die Geſetze des bürgerlichen Rechtes, die theils, wie jene bloß Schlüſſe und Folgerungen aus dem Naturgeſetze, oder beſondre Anwendungen und Beſtimmungen deſſelben enthalten, welche von denen gemacht werden, die ſich in eine bürgerliche Geſellſchaft mit einander vereinigen. Die Regierungsformen derſelben können ſehr verſchieden ſeyn; monarchiſch, ariſtokratiſch, oligarchiſch; ſehr verſchieden die Perſonen, denen gewiſſe Pflichten vorgeſchrieben werden; ſehr verſchieden die Gegenſtände, welche durch Geſetze beſtimmt werden. Nach dieſen Verſchiedenheiten muß es verſchiedne Arten von Geſetzen geben. Ueberdieß müſſen menſchliche Geſetze mehr auf das allgemeine Beſte, als auf den Privatvortheil einzelner Perſonen abzielen, obgleich auch unter beſondern Umſtänden einzelner Perſonen zum Beſten Geſetze gegeben werden können, wozu beſonders die Privilegia zu rechnen ſind.

In Anſehung der menſchlichen oder poſitiven Geſetze, iſt, wie Thomas ſagt, auch noch zu bemerken,

daß ſie weder alle Laſter verbieten, noch alle Tugenden befehlen können. Geſetze werden freylich gegeben, die Kühnheit, Böſes zu thun, einzuſchränken, die nicht hinlänglich eingeſchränkt zu werden ſcheint, wenn nicht alles Böſe verboten wird. Auch iſt es die Abſicht des Geſetzgebers, tugendhafte Menſchen zu machen; niemand aber kann tugendhaft werden, wenn er nicht von allen Laſtern abgehalten wird. Ueberdieß müſſen alle menſchlichen Geſetze von dem Naturgeſetze abgeleitet werden, und dieſem ſind alle Laſter zuwider. Aus ähnlichen Gründen ſcheinet auch die Nothwendigkeit, alle Tugenden zu befehlen, erwieſen werden zu können. Allein menſchliche Geſetze haben es nicht mit einigen Menſchen, ſondern mit vielen Menſchen zu thun, die ſehr unvollkommen ſind, und die Geſetze müſſen mit denen homogen ſeyn, denen ſie gegeben werden. Folglich müſſen ſie ſich nach der Fähigkeit und dem Vermögen der Meiſten richten. Vieles muß bey Kindern überſehen und geduldet werden, was bey Erwachsnen nicht zu dulden iſt, ſondern beſtraft werden muß. Alſo können durch menſchliche Geſetze nicht alle Laſter verboten werden. Sie können nur diejenigen verbieten und beſtrafen, welche der Erhaltung und dem Zwecke der Geſellſchaft zuwider ſind. Darum laſſen ſich auch durch menſchliche Geſetze nicht alle Tugenden befehlen, ſondern ſie gebieten nur diejenigen, ohne welche der Zweck der gemeinen Wohlfarth nicht erhalten werden kann; die alſo eine unmittelbare Beziehung darauf haben.

Die menſchlichen Geſetze haben nicht allein eine äußere, ſondern auch eine innere Verbindlichkeit, wenn ſie gerecht ſind. Sie ſind ſelbſt vor dem Richterſtuhle des Gewiſſens verbindlich, weil ſie Folgerungen des ewigen Geſetzes ſind, und deswegen im Gewiſſen ohne

Rück-

Rückſicht auf die von Menſchen den Uebertretern angedroh⸗ten Strafen verbinden. Geſetze aber ſind gerecht, wenn ſie auf das gemeine Beſte abzielen; wenn ſie das Ver⸗mögen derer, welchen ſie gegeben ſind, nicht überſtei⸗gen; wenn ſie jedem nicht mehr Laſten aufbürden, als er, inſofern er ein Theil des Ganzen iſt, tragen kann; wenn ſie endlich gewiſſen und unſtreitigen Geſetzen nicht widerſprechen; denn alsdann ſind ſie ungerecht, und aus eben dem Grunde von keiner Verbindlichkeit.

Wer demnach der geſetzgebenden Gewalt unterwor⸗fen iſt, der iſt auch den Geſetzen derſelben unterworfen, inſofern er nämlich unter dem Geſetzgeber ſteht. Dieſe Unterwürfigkeit iſt bey den Böſen eine Unterwürfigkeit aus Furcht; bey den Tugendhaften hingegen eine frey⸗willige Unterwürfigkeit. Jene ſind unter dem Geſetze, weil ſie gehorchen müſſen, wenn ſie nicht geſtraft wer⸗den wollen; dieſe ſind unter dem Geſetze, weil ſie die Wohlthätigkeit deſſelben erkennen und darum Luſt und Neigung haben, demſelben zu gehorchen.

Diejenigen, welche unter dem Geſetze ſtehen, müſ⸗ſen ſich nach dem Wortverſtande des Geſetzes richten; es ſtehet keinem frey, daſſelbe nach ſeinem Sinne, oder nach der Abſicht des Geſetzgebers in einzelnen Fällen auszulegen und von dem Buchſtaben deſſelben abzugehn. Weil indeß der menſchliche Geſetzgeber nicht alle Fälle, worinnen ſein Geſetz dem gemeinen Beſten nachtheilig ſeyn kann, zu überſehen im Stande und die Beobach⸗tung deſſelben in einzelnen Fällen demſelben offen⸗bar zuwider iſt: So kann, wenn die Zeit nicht zu⸗reicht, den Willen des Geſetzgebers und ſeine Ausle⸗gung zu erfahren, die Beobachtung deſſelben unterlaſ⸗ſen und nur die allgemeine Abſicht deſſelben befolgt wer⸗den. So will, wenn eine Stadt belagert wird, das

Geſetz, daß die Thore verſchloſſen gehalten werden ſollen. Die Abſicht iſt die Erhaltung und Sicherheit; man darf alſo, in Abſicht auf dieſe, nicht vom Buchſtaben des Geſetzes abgehen. Allein geſetzt, es trüge ſich zu, daß Bürger, deren Erhaltung zur Erhaltung der Stadt nothwendig iſt, von dem Feinde verfolgt würden, ſo würden dieſen Bürgern die Thore geöffnet werden müſſen, obgleich das Geſetz befiehlt, daß die Thore geſchloſſen bleiben ſollen.

Menſchliche Geſetze können Veränderungen unterworfen ſeyn; denn unvollkommene Geſetze können eine größere Vollkommenheit erhalten, wie es die Menſchen und die verſchiednen Umſtände der Zeit fodern oder zulaſſen. Weil indeß die Veränderung in den Geſetzen der gemeinen Wohlfarth leicht ſchädlich werden kann, ſo müſſen deswegen Geſetze nicht gleich aufgehoben werden, wenn beßre möglich ſind; nur die höchſte Nothwendigkeit oder der offenbar größre Nutzen des gemeinen Weſens kann die Veränderung derſelben rechtfertigen. Der Grund, warum nicht gleich ein Geſetz verändert werden darf, wenn man ein beßres in deſſen Stelle ſetzen kann, liegt darinnen, daß die Gewohnheit viel zur Beobachtung der Geſetze hilft, und das Ungewohnte allezeit ſchwerer zu ſeyn ſcheint, als das Gewohnte. Die verbindende Kraft wird daher allezeit geſchwächt, wenn die Macht der Gewohnheit aufgehoben wird. Nur die in die Augen fallende große Schädlichkeit eines alten und durch die Gewohnheit beſtätigten Geſetzes und der überwiegende offenbare Nutzen des Beſſern kann zur Abſchaffung des alten berechtigen.

Eben darum kann auch die Gewohnheit zum Rechte und Geſetze werden. Freylich hat jedes Geſetz ſeinen Grund in dem Willen des Geſetzgebers; das göttliche

Ge-

Geſetz in dem ewigen Willen Gottes; das menſchliche in dem Willen deſſen, der das Recht und die Macht hat, andre zu beherrſchen. Menſchen nun geben ihre Vernunft und ihren Willen nicht allein durch Worte, ſondern auch durch ihre Handlungen und Thaten zu erkennen; denn jeder ſcheint das als Gut anzuſehen und zu begehren, was er wirklich thut und immer wieder thut. Nun iſt offenbar, daß ein Geſetz durch Worte verändert oder erklärt werden kann; alſo kann auch ein Geſetz durch viele wiederholte Handlungen zur Kenntniß andrer gebracht oder erklärt werden. Aus wiederholten Handlungen entſteht die Gewohnheit zu handeln; folglich kann auch die Gewohnheit ein Geſetz aufheben, oder den Sinn deſſelben erklären und beſtimmen. Daher kommt es, daß die Gewohnheit der Menge und ihre Einwilligung zu einer gewiſſen Einrichtung des Verhaltens mehr Gewalt hat, als ſelbſt die Auctorität des Regenten, weil dieſer ſeine Gewalt nicht von ſich ſelbſt, ſondern von der ganzen Geſellſchaft, oder von dem gröſſern Theile derſelben hat. Indeß ſteht bey dieſem doch das Recht von den Geſetzen zu diſpenſiren; nur daß bey Diſpenſationen vom Geſetze viel Klugheit nöthig iſt, indem auch bey Erlaſſungen des Gehorſams gegen die Geſetze in einzelnen Fällen immer Rückſicht auf das gemeine Beſte genommen werden muß.

Nach dieſer Theorie von den Geſetzen überhaupt, die offenbar mehr zur Philoſophie, als zur Religion gehört, obgleich aus derſelben Erläuterungen über die Geſetze der Offenbarung entlehnt werden können, kommt Thomas auf das Geſetz des alten Teſtaments. Zuerſt behauptet er die Güte und Vortrefflichkeit deſſelben aus ſeiner Beſtimmung zur Abhaltung der Juden vom Laſter und von der Luſt zum Böſen, ob es gleich in ſo fern

unvollkommen iſt, als daſſelbe die Menſchen bey aller Hülfe, die es ihnen leiſtet, doch nicht heilen, noch zur ewigen Seligkeit bringen konnte, welches allein eine Wohlthat des Geſetzes der Gnade iſt. Dieſe Unvollkommenheit iſt kein Beweis wider ſeinen göttlichen Urſprung. Denn was nicht an ſich und in aller Abſicht vollkommen iſt, kann es doch in gewiſſer Abſicht und eben deswegen vor Gott ſeyn, und iſt auch von ihm durch die Engel gegeben worden, weil es ihm wie Thomas dafür hält, anſtändig war, das unvollkommnere Geſetz durch die Engel zu geben, da er das vollkommnere durch ſeinen Sohn geben wollte. Gott gab aber daſſelbe den Juden vor andern Völkern, weil ihren Stammvätern und ihnen verheißen worden war, daß der Erlöſer der Welt von ihnen abſtammen ſollte. Auch war es anſtändig, daß Gott ſein Geſetz den Juden zur Zeit Moſis gab, nachdem er die Menſchen eine Zeitlang der Regierung ihrer eignen Vernunft überlaſſen hatte, damit ſie durch die Erfahrung ſelbſt überführet werden möchten, daß das Naturgeſetz und ihre Vernunft ein poſitives göttliches Geſetz nicht entbehrlich machte, da ſie unter der Regierung von jenem in die Abgötterey und in die ſchändlichſten Laſter gefallen waren.

Obgleich die Hauptſumme des alten Geſetzes die Liebe gegen Gott und die Liebe gegen den Nächſten iſt, ſo begreift es doch, was den Unterſchied der Perſonen und die mannigfaltigen Handlungen derſelben angeht, mancherley Gebote. Es enthält zuförderſt moraliſche Geſetze, worinnen den Menſchen alle Tugenden befohlen werden, weil die Juden durch das Geſetz zur Verehrung Gottes geheiligt werden ſollten. Auch mußten denſelben, zur Einrichtung ihres äußern Gottesdienſtes Ceremonialgeſetze vorgeſchrieben werden, weil daſſelbe

beſtimmt war, auch ihr äußerliches Verhalten zur Verehrung Gottes einzurichten. Mit den moraliſchen und gottesdienſtlichen Geſetzen wurden, um Recht und Gerechtigkeit unter demſelben zu handhaben, auch noch gerichtliche verbunden. Andre Vorſchriften giebt es im alten Geſetze nicht, und giebt es einige, die nicht zu jenen zu gehören ſcheinen, ſo laſſen ſie ſich entweder zu dieſen Arten bringen, oder ihre Beſtimmung gehet doch auf die beßre Beobachtung von jenen. Die Motiven, welche mit dieſen Geſetzen verbunden wurden, um die Menſchen zur Beobachtung derſelben anzutreiben, waren Verheißungen irrdiſcher Wohlthaten und Drohungen leiblicher und zeitlicher Strafen, weil dieſe auf die damaligen Menſchen, die ſo ſehr am Irrdiſchen hiengen, den ſtärkſten Eindruck machen konnten.

Die moraliſchen Geſetze, die Gott den Juden gab, gehören zum Naturgeſetze, aus welchem ſie alle erkannt und durch richtige Folgerungen hergeleitet werden können. In den moraliſchen Vorſchriften des jüdiſchen Geſetzes ſind, wie Thomas meint, alle Tugenden befohlen, wodurch wir in ein richtiges Verhältniß gegen Gott geſetzt werden. Sie laſſen ſich alle unter die zehn Gebote bringen, von denen drey Gebote die Pflichten gegen Gott, ſieben andre, die Pflichten gegen den Nächſten vorſchreiben. Die Ordnung und Folge derſelben iſt ihrer Abſicht und Beſtimmung gemäß, und weil ſie alle moraliſch ſind, ſo findet auch keine Diſpenſation von denſelben ſtatt. Das Weſentliche derſelben iſt unveränderlich, wenn gleich in der Art und in dem Umſtande ihrer Beobachtung oder in der Anwendung derſelben auf einzelne Fälle eine Veränderung darinnen ſtatt finden kann. Es giebt wohl rechtmäßige Handlungen, die in den zehn Geboten nicht ausdrücklich befohlen ſind; allein

allein ſie laſſen ſich doch von denen, die Weiſe ſind leicht aus dem Sinne und der Abſicht der ausdrücklichen Geſetze herleiten, welches durch Beyſpiele erläutert wird.

Die Ceremonialgeſetze gehören zum Dienſte Gottes; denn ſie beſtimmen die Ordnung, in welcher Gott von den Juden verehret werden wollte. Sie waren zugleich, wie Thomas meint, zu Vorbildern beſtimmt und myſtiſch, weil göttliche den Menſchen nicht anders, als nach dem Maaße ihrer Fähigkeit, ſie zu faſſen, mitgetheilt werden müſſen. Ihre Abſicht war, die Juden von der Abgötterey abzuziehn und zu entwöhnen. Deswegen mußte ihr Gemüth oft auf Gott gerichtet werden, und darum konnte die Zahl der gottesdienſtlichen Geſetze auch nicht klein ſeyn. Sie beſtanden in Geſetzen, die die Opfer beſtimmten, in Opfern, welche die Art des göttlichen Dienſtes ſelbſt ausmachten; in Geſetzen, welche die Inſtrumente dieſer äußerlicher Verehrung betrafen, wozu die Stiftshütte, die heilige Gefäße und andre ſolche Dinge gehörten; in Geſetzen, welche die Sacramente, oder die heiligen Handlungen vorſchrieben, wodurch das Volk oder die Diener des Heiligthums zum Dienſte Gottes gewidmet und eingeweihet wurden, und endlich in Geſetzen, welche die Gebräuche anordneten, wodurch die Verehrer Gottes von den Götzendienern unterſchieden werden ſollten.

Die gottesdienſtlichen Geſetze ſind, in ſo fern ſie zum Dienſte Gottes in den Zeiten des alten Teſtamentes gehören, in buchſtäblichem Verſtande, im myſtiſchen aber, in ſo fern ſie Chriſtum vorbilden ſollen, zu verſtehen. In Abſicht auf jenen Verſtand ſollten die Opfer dienen, das Volk von der Abgötterey abzuziehen; im geheimen Sinne bildeten ſie die Leiden und den Opfer-

tod

tod Chriſti ab. Die Geſetze, welche beſtimmte heilige Zeiten oder gewiſſe Inſtrumente des Gottesdienſtes betrafen, bezogen ſich hauptſächlich auf die Ordnung, in welcher Gott verehrt werden wollte; doch laſſen ſie auch myſtiſche Auslegungen zu, und als Schatten, wie Paulus ſagt, und als Bilder des zukünftigen. So kann die Stiftshütte, worinnen Gott den Iſraeliten ſeine beſondre Gegenwart offenbaren wollte, ein Bild der menſchlichen Natur ſeyn, worinnen die Gottheit des Sohnes wohnte, oder auch ein Bild von der Einigkeit der Kirche, die als ein Tempel Gottes beſchrieben wird. Ich übergehe die übrigen Beyſpiele myſtiſcher Auslegungen der Ceremonialgeſetze, weil ſie alle oder größtentheils willkührlich ſind, und daher auch verſchiedene Erklärungen dieſer Art zulaſſen. Eben dieſes behauptet Thomas von den übrigen Ceremonialgeſetzen. Dieſe gehörten theils zu der Art und Weiſe, wie Gott verehret ſeyn wollte, und bezogen ſich darauf, oder waren Vorbilder von dem, was zum Chriſtenthume gehörte. Beſonders ſollten die Gebräuche, zu deren Beobachtung die Juden verpflichtet waren, ſich, als Vorbilder, auf das Leben der Chriſten und deſſen Einrichtung beziehen, welches Thomas durch viele Beyſpiele umſtändlich zu erläutern und zu beweiſen ſucht.

Ehe noch das Geſetz Moſis gegeben war, gab es ſchon Ceremonialgeſetze unter den Menſchen, durch welche die Art und Weiſe der äußerlichen Verehrung Gottes angeordnet wurde; denn Ceremonien ſind nichts anders als Beſtimmungen dieſer Art und Weiſe und ohne dieſelben läßt ſich kein äußerlicher Gottesdienſt gedenken. Aber es waren keine geſetzlichen Ceremonien, weil ſie durch keine geſetzgebende Gewalt, ſondern durch den freyen Willen der Menſchen beſtimmt waren, wie die Menſchen

auch vor den gerichtlichen Geſetzen Moſis gerichtliche Geſetze hatten. So richtig denkt Thomas darüber, wiewohl er es für glaublich hält, daß ſie von Männern vorgeſchrieben wurden, die nach göttlicher Eingebung handelten, und alſo äußere Zeichen der innern Verehrung einführten, die damit übereinſtimmten und dieſelbe zu bezeichnen geſchickt waren. Weil ſie alſo Merkmale ihrer innern Geſinnungen gegen Gott ſeyn ſollten, ſo waren ſie deswegen auch kein Aberglaube, ungeachtet ſie nicht von dem höchſten Geſetzgeber ſelbſt vorgeſchrieben waren; ſie vertraten die Stelle einer Sprache, worinnen die Menſchen einander ihre Gedanken und Geſinnungen gegen Gott zu erkennen geben wollten.

Die Ceremonien konnten, was ihre Wirkung betrift, die Menſchen nicht gerecht machen, ſondern nur äußerliche leibliche Unreinigkeiten wegnehmen; in ſo fern aber der Glauben an Chriſtum damit verbunden war, machten ſie auch, als Zeugniſſe ihrer innern Heiligkeit, gerecht. Mit dem Ausdrucke gerecht machen, muß bey den Scholaſtikern immer der Begriff einer phyſiſchen oder der phyſiſchen gleichzuachtenden Handlung oder Wirkung verbunden werden.

Die Ceremonialgeſetze blieben bis zur Ankunft Chriſti in ihrer Kraft. Wie aber mit derſelben die Erlöſung Chriſti nur anfieng, ſo fieng damit auch nur das Ende des levitiſchen Gottesdienſtes an; durch ſeinen Tod hingegen erreichte es ſein Ende; es ſtarb mit Chriſto, wie Paulus ſagt. Seine Vorſchriften werden freylich noch bis zur Ausbreitung des Evangelii gehalten; aber ſo pflegt man auch die Verſtorbnen nicht gleich zur Erde zu beſtatten. Mit dem Ceremonialgeſetze verhielt ſichs nicht anders. Die Mutter der Synagoge ſollte mit Ehren begraben werden. Beyläufig prüfet Thomas

mas die Meinung des Hieronymus, nach welcher Petrus ſich nur anſtellte, als ob er den Umgang mit den Heiden vermiede, Paulus auch, als er ihn darüber zur Rede ſtellte; jener, um den Juden kein Aergerniß zu geben, dieſer, um den Heiden nicht anſtößig zu werden. Thomas verwirſt dieſe Meinung, weil ſie ihm mit dem göttlichen Anſehen der Schrift nicht beſtehen zu können ſcheint, und tritt auf Auguſtins Seite. Wie groß auch die Ehrfurcht dieſes Dominicaners gegen den päpſtlichen Stuhl war, ſo wollte er dennoch Petrum nicht rechtfertigen. Doch iſt er der Meinung, Petrus habe nicht darinnen gefehlt, daß er ſich noch nach dem jüdiſchen Geſetze richtete, ſondern darinnen, daß er, um nur den Juden nicht anſtößig zu werden, in der Beobachtung ſeiner Vorſchriften zu genau und ſorgfältig war.

Durch die gerichtlichen Geſetze, ſie mochten von Gott oder von Menſchen gegeben ſeyn, wurde beſtimmt, wie die Juden ſich als Mitglieder Eines gemeinen Weſens gegen einander zu verhalten hätten. Dieß war ihre eigentliche Beſtimmung. Indeß waren ſie doch in ſo fern vorbildend, in ſo fern der ganze Zuſtand des jüdiſchen Volkes ein Typus des Zukünftigen war. Die Verbindlichkeit der gerichtlichen Geſetze iſt ſeit der Ankunft Chriſti und durch dieſelbe aufgehoben; doch könnte, ſo ſchränket Thomas dieſe Wahrheit ein, die Beobachtung derſelben von den Dienern der Kirche wieder befohlen werden, ob ſie gleich die Ceremonialgeſetze nicht wieder herſtellen können. Uebrigens können dieſelben unter vier Claſſen gebracht werden. Eine begreift diejenigen, welche die Regenten und ihre Pflichten betreffen; eine diejenigen, welche das Verhalten feſtſetzen, das Bürger gegen einander beobachten ſollen; eine diejenigen, welche

die

die Pflichten der Juden gegen die Fremden, und die Fremden gegen die Juden beſtimmen; endlich diejenigen, welche die Ordnung des häuslichen Standes angehen. Thomas geht alle verſchiedne Claſſen dieſer Geſetze durch, und zeigt bey jeder Art derſelben ihre Vortreff-lichkeit, widerlegt auch zugleich die Einwendungen, welche dawider gemacht werden können.

Nach dieſen allgemeinen Anmerkungen über das alte, oder das moſaiſche Geſetz kömmt er, wie Alexander von Hales, auf das neue Geſetz, oder auf das Geſetz des Evangelii. Ob das Evangelium, in ſo fern es in der Schrift dem Geſetze entgegen geſetzt wird, in der Bedeutung genommen werden müſſe, nach welcher es Geſetz bedeutet, das unterſucht er nicht. Er denkt ſich vielmehr unter dem Evangelio auch ein Geſetz, nur ein anderes; als das alte Geſetz, und dieß thun alle Scholaſtiker, wodurch denn die Lehre vom Geſetze und vom Evangelio bis auf die Zeiten der Reformation in eine nicht geringe Verwirrung gerathen iſt. Anfänglich ſcheint er zwar unter dem Evangelio ganz etwas anders zu verſtehn, wenn er ſagt, das neue Geſetz ſey die Gnade des heiligen Geiſtes, welche in die Herzen der Gläubigen ausgegoſſen worden ſey, oder auch die geſchriebene Offenbarung. Allein der Zuſatz, in ſo fern ſie das Verhalten vorſchreibt, welches zum Empfange dieſer Gnade vorbereitet und geſchickt macht, diſponit, oder zum Genuſſe derſelben nöthig iſt, zeigt deutlich genug, daß er unter dem Evangelio auch ein eigentliches Geſetz denke. Dieß neue Geſetz macht gerecht; es hat die Kraft, die Menſchen heilig zu machen. Dieß neue Geſetz durfte nicht im Anfange der Welt, und nicht eher gegeben werden, als bis das Hinderniß der Sünde durch den Tod Chriſti aufgehoben und weggenommen worden war. Seine Dauer wird ſich, weil es ein vollkommnes Geſetz iſt,

bis an das Ende der Welt erſtrecken; und darinn iſt kein neues Geſetz zu erwarten. Mit dem alten Geſetze verglichen, iſt es vollkommen, und führet, als ein Geſetz der Liebe, näher zu Gott. Das alte Geſetz ſollte nur ein Zuchtmeiſter ſeyn, aus deſſen Zucht nun die Erwachſenen entlaſſen ſind. Jenes erfüllet dieſes, in ſo fern es dasjenige giebt, was dieſes nur verhieß und vorbildete. Auch wurde es dadurch erfüllt, daß Chriſtus daſſelbe vollkommen beobachtete, und die Vorſchriften deſſelben ergänzte und es durch ſeine Rathſchläge (conſilia evangelica;) zu einer gröſſern Vollkommenheit erhob. Deswegen kann man auch ſagen, daß das neue Geſetz in dem alten enthalten war, wie das Korn in der Aehre, oder der Baum in ſeinem erſten Keime, aus dem er hervor wächſt. Das alte Geſetz war ſchwerer und läſtiger, wenn man auf die Menge ſeiner Vorſchriften ſieht; das neue hingegen ſchwerer, in ſo fern es auch die Tödtung und Kreuzigung der neuen Lüſte und Neigungen zum Böſen fodert.

Das neue Geſetz mußte auch gewiſſe beſondere äuſſerliche Handlungen vorſchreiben, die Sacramente, wie auch alle äußerlichen Handlungen der Tugenden und alle Unterlaſſungen des Böſen; jene, damit wir zur Tugend die nöthige Gnade erlangen; dieſe hingegen, damit wir mit Chriſto, der in uns wirket, zu unſrer Rechtfertigung, das iſt, zu unſrer Heiligung mitwirken könnten. Dieſe ſacramentirlichen und äußerlichen moraliſchen Handlungen, welche an ſich zum Weſen der Tugend gehören, ſind in dem neuen Geſetz hinlänglich beſtimmt. Allein diejenigen, die nicht nothwendig zur Tugend gehören, die aber doch das Beſte der Menſchen erfodern kann, wurden der freyen Beſtimmung oder den Prälaten überlaſſen, die, wie man daraus

 ſieht,

ſieht, gar große Luſt hatten, Herren und Geſetzgeber zu ſeyn. Auch die innern guten Handlungen werden durch das Geſetz des Evangelii hinlänglich beſtimmt, weil die moraliſchen Geſetze des alten Bundes dadurch nicht aufgehoben ſind, ſondern als Folgerungen aus dem natürlichen Geſetze in ihrer Verbindlichkeit fortdauern, und Auguſtin hat recht, wenn er behauptet, daß bloß die Bergpredigt eine vollkommene Anweiſung zur innern Rechtſchaffenheit des Herzens enthalte. Zu dieſen Vorſchriften nun, welche hinreichen, den Menſchen innerlich vollkommner zu machen, ſoll Chriſtus noch gewiſſe Rathſchläge, um ihnen ihre Heiligung zu erleichtern und ſie zu beſchleunigen hinzugethan, den Chriſten aber, weil ſein Geſetz ein Geſetz der Freyheit iſt, es frey gelaſſen haben, dieſen Rathſchlägen zur Erreichung einer höhern Vollkommenheit zu folgen, oder nicht. Auf dieſe Weiſe ſollten die verſchiednen Religionen, wie damals die verſchiednen Orden der Mönche genannt wurden, gerechtfertigt und geprieſen werden. Man muß, ſagte Thomas, wenn man ſelig werden will, der Welt doch bis auf einen gewiſſen Grad entſagen. Denn wer mit ſeinem ganzen Herzen daran hängt, der kann nicht ſelig werden. Kann man denn die Seligkeit erlangen, wenn man der Welt bis auf einen gewiſſen Grad entſagt, ſo muß man ſie noch viel gewiſſer und leichter erhalten, wenn man ſich von der Welt ganz losmacht. Nun beſtehen die Güter dieſer Welt, die zum Genuſſe des Lebens gehören, im Ueberfluſſe leiblicher Güter, die zur Augenluſt gehören, in den Ergötzlichkeiten, welche die Luſt des Fleiſches ſind, und in den zeitlichen Ehren, welche zu einem hoffärtigen Leben reizen. Dieſe drey Arten von Gütern, ſo weit es möglich iſt; (welch eine vorſichtige und kluge Einſchränkung!) ganz zu verlaſſen, das wird von Chriſto nicht befohlen, ſondern gerathen. Den

Reichthü-

Reichthümern entſagt derjenige, der der Welt entſagt und ſich in einen Orden begiebt, durch die Armuth; der Fleiſchesluſt durch die beſtändige Keuſchheit und dem hoffärtigen Leben und der Ehre durch das Gelübde eines vollkommnen und beſtändigen Gehorſames gegen ſeine Obern.

Vergleicht man dieſe Theorie des Thomas mit Alexanders Summe, ſo wird man leicht bemerken, daß dieſer nichts Wichtiges von dem Uebergange hat, was Thomas in einer vielleicht etwas beſſern Ordnung und zuweilen mit vorzüglicher Deutlichkeit vorträgt. Bey der Methode, Lehren durch Fragen und Antworten abzuhandeln, wird die Ordnung und Folge ſehr oft etwas Willkührliches, indem Eine Antwort oft auf mehrere und verſchiedne Fragen paſſet, wo nicht ſelbſt, doch durch die Folgerungen, die daraus fließen. Auch kömmt es dabey ſehr auf die Beſtimmung des Sinnes der Frage an. So hat Alexander die Frage, wer dem ewigen Geſetze Gottes unterwürfig ſey, wo unterwürfig ſeyn ſo viel, als unterthan ſeyn, oder einem gehorchen heißt, aber auch heißen kann, ſich nach etwas richten. Wenn denn gefragt wird, ob Gott dem ewigen Geſetze, ob der Sohn Gottes demſelben unterworfen ſey: Wer ſieht da nicht, daß auf eine ſolche Frage ſowohl bejahender, als verneinender Weiſe geantwortet werden kann? Verneinen muß man ſie, wenn unterworfen ſeyn, ſo viel heißt, als unterthan, oder dem Geſetze gehorſam ſeyn; denn Gott ſelbſt iſt das ewige Geſetz, weil er ſelbſt die höchſte und vollkommenſte Vernunft iſt. Bejahen hingegen kann man die Frage, weil unſtreitig Gott allezeit ſeinen unendlich vollkommnen Einſichten gemäß handelt. Nicht anders verhält ſichs mit der Frage, ob auch die Seligen dem ewigen Geſetze unterworfen ſind, worauf geantwor-

tet wird, daß ſie es ſind, aber aus Neigung und willigem Gehorſame, da die Böſen demſelben nur durch Zwang und Noth unterworfen ſind, ungeachtet dieſe Unterwürfigkeit doch von jener Himmelweit unterſchieden und nicht eine Unterwürfigkeit des Gehorſams, ſondern die Nothwendigkeit iſt, die Strafen ihrer Uebertretungen des ewigen Geſetzes zu leiden. Hales läßt ſich zuweilen, zum Exempel, über das natürliche Geſetz auf Fragen ein, die Thomas nicht hat, weil er ſich in ſeiner allgemeinen Betrachtung, über die Geſetze und die verſchiednen Arten derſelben nicht auf beſondre Fälle einlaſſen will. Deswegen fragt er nicht, wie Alexander, ob das Naturgeſetz den Glauben an Gott, den Glauben an die Dreyeinigkeit, die Liebe gegen Gott über alles befehle? Ob die Ehe zwiſchen Aeltern und Kindern, zwiſchen Brüdern und Schweſtern und andern Verwandten dem Naturgeſetze und aus welchen Gründen zuwider ſey; ob das Naturgeſetz die Polygamie erlaube und zugleich die Unauflöslichkeit der Ehen verordne. Man ſieht gleich, daß, wenn dieſe Fragen bejahender Weiſe beantwortet werden, das Naturgeſetz nicht in ſeiner engſten, ſondern in ſeiner weitern und ausgedehnten Bedeutung genommen werden müſſe. Dieſes thut Hales, der, nachdem er über das alte Geſetz Moſis einige allgemeine Anmerkungen gemacht hat, ſogleich die Erklärung der moraliſchen, ceremonialiſchen, gerichtlichen und ſacramentirlichen Geſetze damit verbindet, wobey er bey keinem ſo genau, ſo ausführlich und beſtimmt iſt, als bey dem Geſetze von den Zehnden, das er gern ſowohl zu einem Naturgeſetze, als zu einem gerichtlichen Geſetze machen möchte; das alſo aus einem doppelten Grunde noch verbindlich ſeyn ſoll. Nach eben dieſer Methode unterſucht, erläutert, beſtimmt und beweiſet er auch das, was er zu dem neuen Geſetze des Evangelii

rechnet.

rechnet. Er macht ſich aber, was das von ihm ſo genannte Geſetz des Evangelii betrifft, eben der Verwirrung der Begriffe ſchuldig, gleichwie er auch mit demſelben in ſeinen Meinungen genau zuſammenſtimmet. Beyde behaupten, daß das moſaiſche Geſetz der Menſchen nicht gerecht machen konnte. Beyde behaupten, daß dieſes die Wirkung des Evangelii ſey, und zwar in ſofern es als ein Geſetz zwar der Gnade, aber doch als ein Geſetz zu betrachten ſey. Weil nun alles der Gnade zugeſchrieben wird, und zugeſchrieben werden muß: So verdienen die Lehrſätze dieſes Zeitalters von der Gnade eine beſondere Entwicklung und Darſtellung.

Ueber die

Lehrſätze der ſcholaſtiſchen Theologie

in ihrem zweyten Zeitalter,

beſonders

der Thomiſten

von der

Gnade und ihren Wirkungen zur Seligkeit.

Unter allen theologiſchen Vorſtellungen und Begriffen hat beynahe keiner mehr Abwechslungen und Veränderungen erfahren, und in vielen Lehren der Religion mehr Verwirrungen angerichtet, auch mehr Streitigkeiten in den ältern und ſpätern Zeiten veranlaſſet, als der Begriff der Gnade, ohne welche der Menſch Gott weder angenehm, noch heilig und gut, noch ruhig und ſelig werden kann, wiewohl in der abendländiſchen Kirche weit mehr darüber gedacht, geſchrieben und geſtritten worden iſt, als in der orientaliſchen Kirche, die keinen Auguſtin hatte, den ſein ſpitzfündiger Witz ſo geſchickt machte, nicht allein neue Terminologien, ſondern auch neue halbwahre und halbirrige theologiſche Meinungen zu erfinden, und durch ſein Anſehen im ganzen Occidente zu verbreiten. Wollte man die Geſchichte dieſes Begriffes in ihrem ganzen Umfange beſchreiben, ſo müßte man zum wenigſten bis auf die pelagianiſchen Streitigkeiten zurückgehen und zeigen, in wie mancherley Bedeutungen das Wort Gnade ſowohl vom Pelagius, als vom Auguſtin gebraucht worden ſey, um ihre einander

entgegen-

entgegengeſetzten Meinungen von der Nothwendigkeit, von der Beſchaffenheit, von den Eintheilungen, von den Wirkungen und Folgen der dem Menſchen zur Seligkeit nöthigen Gnade richtig zu beurtheilen, und auch das Verhältniß derſelben gegen andre Lehren der Religion zuverläßig und ohne Irrthum zu beſtimmen. Indeß würde man nicht mehr daraus lernen, als daß man erſt ſeit dem Urſprunge und der immer weiter fortgehenden ſcholaſtiſchen Theologie angefangen hat, die bis dahin noch ſehr unſtäten, wankenden und unbeſtimmten Vorſtellungen davon zu feſtſtehenden und beſtimmten Meinungen zu bringen, und ihnen eine gewiſſermaßen ſyſtematiſche Form zu geben, die aber von den Zeiten der Reformation an aufs neue mancherley Veränderungen erfahren hat. Lombard machte den Anfang damit. Er ſammelte das, was er in ſeinem Auguſtin darüber fand. *) Sein Schüler, Peter von Poitiers ſuchte die verſchiednen Begriffe und Meinungen von der Gnade, von ihren verſchiednen Arten und von ihren Wirkungen ſchon philoſophiſcher vorzutragen. **) Alexander von Hales und Albertus Magnus trugen ſchon mehr Fragen und Entſcheidungen darüber zuſammen. Thomas von Aquino aber und Bonaventura bildeten den Artikel völliger aus, und des Erſten Meinungen und Vorſtellungen davon wurden, einige Theile ausgenommen, in welchen Scotus und ſeine Anhänger von ihm abwichen, die herrſchende Lehre der Kirche, wenigſtens bis auf die tridentiniſche Verſammlung; denn nach derſelben hat dieſelbe in den Streitigkeiten der Janſeniſten, der Moliniſten, und der Jeſuiten mit einander mancherley neue Veränderungen erfahren, gleichwie es auch in den ver-

*) Boſſuets Fortſetzung VI. Th. 702 u. f. S.

**) Petr. Pictav. Sent. libr. V. p. III. p. 175 et ſeqq.

ſchiednen proteſtantiſchen Kirchen und ihren Lehrbüchern über die chriſtliche Lehren bis auf unſre Zeiten viele Abwechslungen der Vorſtellungen darüber gegeben hat. Unterſucht man die wahre Urſache dieſer mannichfaltigen Abwechslungen, ſo iſt ſie unſtreitig keine andre, als die, daß die Lehrer der Chriſten theils die verſchiednen Bedeutungen, die das Wort Gnade in der Schrift hat, nicht ſorgfältig genug von einander unterſchieden, und, was die Weite derſelben betrifft, nicht ſo genau, als nöthig war, beſtimmten und einſchränkten; theils ſich auch dieſer verſchiednen Bedeutungen, die doch keinem ganz unbekannt waren, in ihren Abhandlungen davon genugſam bewußt blieben, und daher das, was von der Gnade in einer Bedeutung mit Recht bejahet wird, mit dem was von derſelben in einer andern Bedeutung bejahet werden kann, verwechſelten, oder auch gewiſſer einmal angenommenen und behaupteten irrigen Vorſtellungen in andern Lehren, um dieſelben zu retten, damit zu verwechſeln genöthiget und verführt wurden.

Von der Art, wie Alexander Hales dieſe ſo wichtige Materie behandelt, will ich, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden, mich auf eine allgemeine Beſchreibung derſelben einlaſſen. *) Zuerſt handelt er von der Gnade überhaupt; dann von der Gnade in Vergleichung derſelben mit ihren Gaben und Geſchenken, und darauf von der umſonſt geſchenkten Gnade noch beſonders. Giebt es eine Gnade zur Seligkeit? Iſt dieſelbe dazu nothwendig? Was iſt ſie? Etwas in dem, der damit begnadigt wird, oder beſteht ſie bloß in einem gewiſſen Verhältniſſe des Begnadigenden gegen denſelben? Iſt ſie in dem, der ſie hat, etwas Erſchaffenes, oder etwas Unerſchaf-

*) Alex. Aleſ. Sum. p. III. qu. 61 et 62. ſeqq. ed. Venet.

Unerſchaffenes? Iſt ſie eine Subſtanz oder eine zufällige Eigenſchaft? Iſt ſie dem Weſen nach ſo viel, als freywillige Tugend? Was iſt ſie ihrem Namen, was ihrer Beſchreibung nach? Wird ſie mit Recht in die wirkende und mitwirkende; in die vorkommende und nachfolgende eingetheilt; und in eine Gnade, welche gute Gedanken erweckt, in eine Gnade, welche gute Rührungen, und in eine Gnade, welche gute Thaten und Werke hervorbringt, oder die Fähigkeit dazu mittheilt? War die Gnade vor dem Falle und nach demſelben von Einer Beſchaffenheit, und gab es einen weſentlichen Unterſchied, zwiſchen der, welche vor der Menſchwerdung, und der, welche nach der Menſchwerdung ertheilt worden iſt? Iſt ſie anders in Kindern und anders in Erwachſenen beſchaffen? Wer iſt derſelben fähig? Hat ſie ihren Sitz in dem Vermögen der Seele, oder in der Subſtanz derſelben? Können ſie auch von den Erwachſenen die Schlafenden, die Wahnſinnigen und alle die, ſo ihres Verſtandes nicht mächtig ſind, empfangen? Iſt ſie bey einem größer oder kleiner, als bey dem andern? Was iſt die Urſache derſelben? Giebt es auf unſrer Seite eine verdienſtliche Urſache derſelben? Kann die erſte Gnade verdient werden? Kann jemand, der in einer Todſünde lebt, durch ein vorgängiges Verdienſt ſich der Gnade würdig machen? Kann einer durch die Liebe es verdienen, daß er, wenn er in eine Todſünde fällt, wieder von derſelben aufgerichtet werde? Kann einer dem andern Gnade verdienen? Welches ſind die Wirkungen der Gnade, die Reinigung, die Erleuchtung und das Vollbringen? Iſt es die Gnade, welche lebendig, welche die Menſchen Gott ähnlich, und angenehm macht? Kann ein Menſch es auf eine ſcientiviſche und vollkommen gewiſſe Weiſe wiſſen, daß er die Gnade hat? Kann es der Menſch aus der Erfahrung wiſſen, daß er ſie hat?

 Kann

Kann er es aus göttlicher Offenbarung wiſſen? Sind Tugenden und Gaben Gnaden? Können außer dieſen und ihren Früchten auch die Seligkeiten Gnaden genannt werden? Gehören alle dieſe zuſammen, oder iſt eine davon überflüßig? Exiſtiren Tugenden und Gaben zugleich oder ſetzt eine die andre voraus? Giebt es eine umſonſt geſchenkte Gnade, welche doch nicht die Wirkung hat, die Menſchen Gott angenehm zu machen. Was iſt die Gnade, die umſonſt gegeben wird? Iſt ſie ein natürliches Geſchenk? Wie iſt ſie von der angenehmmachenden Gnade unterſchieden? Wie viele Arten ſolcher Gnaden giebt es, und wie ſind ſie von einander unterſchieden? Dieß ſind die Fragen, welche Hales aufwarf und entſchied. Ich laſſe ſeine Beantwortungen hinweg, weil ſie mit dem übereinkommen, was Thomas von Aquino darüber vorgetragen hat. *)

Wie Albertus Magnus darüber gedacht und philoſophirt habe, das kann aus dem Auszuge der Theologie erſehn werden, der ihm als Verfaſſer zugeſchrieben wird, und bey aller ſeiner Kürze ein ziemlich vollſtändiger Innbegriff der ganzen ſcholaſtiſchen Theologie iſt. Sollte derſelbe auch nicht, wie der venetianiſche Herausgeber mit vielen andern ſehr feyerlich behauptet hat, der Verfaſſer ſeyn; denn es wird auch bald dem Bonaventura, bald dem Thomas, bald dem Aegidius von Columna zugeſchrieben; gehörte dieſer Auszug vielmehr einem Dominicaner Hugo aus Straßburg in dieſem Jahrhunderte: So enthält er doch einen ſehr treuen Abriß der Meinungen, welche Albertus Magnus über die Gnade vorgetragen hat. Hier ſind die eignen

*) Alex. ab Hal. Sum. theol. P. III. qu. 61. 62. 63. Edit. Venet.

eignen Worte dieſes Schriftſtellers, in denen man mit Einem Blicke das Weſentlichſte überſehen kann, wie im dreyzehnten Jahrhunderte über die Gnade philoſophirt worden iſt.

Gleichwie ſich Gott, heißt es im Eingange des fünften Buches, nicht durch ſein unwandelbares Weſen vom Himmel herab läßt, ſondern durch den Einfluß, der von ihm ausſtrömet: So erhebt auch der vernünftige Geiſt ſich über ſich nicht durch eine Veränderung ſeines Ortes, ſondern durch eine gottähnliche Beſchaffenheit. Soll demnach der vernünftige Geiſt des ewigen Lebens würdig werden, ſo muß er Theil an dem Einfluſſe der göttlichen Güte nehmen. *)

Zu dem Gute der Gnade kann niemand durch ſich ſelbſt gelangen, da es außer den Grenzen der Natur liegt und bloß von dem Einfluſſe der göttlichen Wohlthätigkeit abhängt. Denn wie die Creatur wegen ihrer Defectibilität immer ihres Principii nöthig hat, um in ihrem Daseyn ſich zu erhalten: So hört auch der Einfluß ſeiner Güte in das geiſtliche Leben derſelben nicht auf, damit ihr in ihrem Gnadenſtande wohl ſey, welches Wohlſeyn ſie nur allein von der Freygebigkeit Gottes haben kann. Indeß iſt doch der Menſch nicht zu entſchuldigen, wenn er die Gnade nicht empfängt, die ihn angenehm macht; denn diejenige, die umſonſt geſchenkt wird, iſt immer bereit, den freyen Willen zu erwecken und zu bewegen, dem es zukömmt, ſeine Einwilligung zu ihrer Erinnerung zu geben, und alſo ſo viel zu thun, als

*) Compend. verit. B. Alb. Magni Ratisbonenſis epiſcopi p. R. P. F. Seraphynum Caponi e Porrecta ejusd. ord. Sacr. theol. Magiſtr. Edit. Venet. ab anno 1584. p. 305. et ſeqq.

als an ihm liegt, worauf, wenn ſolches geſchehen iſt, der Menſch ſich zu der angenehmmachenden Gnade vorbereiten kann. Denn erhält man gleich auf dieſe Weiſe durch das wirkſame Geſchenk Gottes, Gottes Gnade, ſo empfängt man ſie doch nicht ohne Beyſtimmung des freyen Willens, wie Auguſtin bezeugt, wenn er ſagt: Der dich ohne dich erſchaffen hat, der will dich nicht ohne dich ſelig machen. Die angenehmmachende Gnade kömmt alſo von drey Urſachen her; von Gott, als der wirkenden Urſache; von der Gnade, die umſonſt geſchenkt wird, und den freyen Willen erweckt und in Bewegung ſetzt, und von dem freyen Willen, in ſofern er einwilligt. Denn wiewohl der freye Wille die Gnade im Menſchen nicht hervorbringen kann, ſo kann er ſich doch darauf ſchicken und zum Empfange derſelben vorbereiten, wie etwa jemand zwar das Haus nicht erleuchten, aber doch die Fenſter öffnen kann, damit das Licht hineindringe und ſeine Wohnung erleuchte. Was ich aber von der Vorbereitung des freyen Willens zur Gnade ſage, das iſt nur von den Erwachſenen zu verſtehen. Denn bey den Kindern iſt der Glaube der Aeltern zureichend; (wie Luther noch in ſeinem gröſſern Catechiſmus dachte;) das Sacrament der Kirche und das Verdienſt Chriſti geben dieſe Gnade, weil ihnen ſelbſt noch das Vermögen fehlt, ſie anzunehmen; dieſer Mangel entſchuldigt ſie. Die Anſchickung oder Zubereitung zur Gnade iſt alſo eine wirkende, eine formale, und eine materiale Urſache. Die erſte iſt Gott; die zweyte iſt die Gnade, die umſonſt gegeben wird, gratia gratis data; die dritte iſt von uns. Denn die Seele hat die Fähigkeit und der Inſtinct, Gott zu lieben, iſt natürlich; allein die Erkenntniß der Wahrheit und die Ordnung der Liebe hat man nur durch die Gnade Gottes. Zu guten Werken treiben uns drey Dinge, das Geſetz der Natur, das jedem Menſchen ins

Herz

Herz geſchrieben iſt; die Vernunft, welche uns ſagt, daß die Pflichten die es vorſchreibt, angenehm, liebenswürdig, nützlich und löblich ſind; und die Gnade, welche uns ſagt, daß man Gott dienen müſſe, weil er unendlich gut; daß man dem Nächſten helfen ſolle, weil er ein Kind Gottes, ein Ebenbild Gottes, und ein Erbe der künftigen Seligkeit iſt, die Gnade wird dem nicht gegeben, der ſich nicht dazu vorbereitet, und davon hat man viele Beyſpiele, zum Exempel an dem, der ſeine Hand nicht ausſtreckt, da doch Gott einem jeden reichlich ſeine Gnade darbietet; an dem, der ſeine Augen vor dem Lichte verſchließt, ob er gleich ſeine Sonne über Böſe und über Gute aufgehn läßt; an dem, der einen Brunn findet, aus welchem er alle Gefäße füllen könnte, und dennoch nicht daraus ſchöpft; an dem, der ſein Haus mit Dornen verzäunt, damit kein Freund hinein kommen könne, obgleich Gott vor der Thüre ſteht und anklopft; an dem, der das Unkraut nicht aus ſeinem Acker ausjäten will, damit die gute Saat frölich aufſchießen könne; an dem, der das Holz vom Feuer wegreißt, damit das Feuer verlöſche; an dem, der zur Zeit des Streits die Waffen wegwirft, der natürlicher Weiſe verwundet und gefangen genommen werden muß, wie der, den hungert und den Mund nicht aufthun will, um geſättigt zu werden, mit Recht verhungert; an dem Kranken endlich, der dem Arzte widerſpricht und ſeine heilſame Arzeney nicht annehmen will. Die Gnade kömmt von Gott, wie der Stral von der Sonne; wie der Sprößling aus der Wurzel, wie der Honig aus den Blumen, wie der Bach vom Quell, wie das Bild vom Künſtler.

Das Wort Gnade wird in dreyfachem Sinne genommen. Erſtlich im weitern Verſtande für die gött-

liche

liche Hülfe, die er ſeiner Creatur umſonſt und unverdienter Weiſe mittheilt, ohne welchen Beyſtand wir kein Vermögen zu irgend einer Handlung haben noch einmal im Daſeyn bleiben und fortdauern können. Zweytens wird im engern Verſtande die Gnade verſtanden, die uns von Gott umſonſt geſchenkt wird, und uns vorbereitet, die Gabe des heiligen Geiſtes zu empfangen; die Gnade alſo, die den freyen Willen vom Böſen zurück zieht und zum Guten erweckt, ohne welche niemand geſchickt iſt, ſich, ſo viel er vermag, zur Seligkeit vorzubereiten. Im engſten Verſtand bedeutet endlich dieſes Wort die Gnade die Gott uns ſchenkt, Etwas zu verdienen, und dieß Geſchenk iſt eigentlich die angenehmmachende Gnade. Ohne dieſe Gnade iſt es unmöglich, etwas zu verdienen, im Guten zuzunehmen, und zur ewigen Herrlichkeit zu gelangen. Dieſe dreyfache Gnade findet man bey dem Apoſtel Paulo im 15ten Kapitel des erſten Briefs an die Corinther beyſammen, wo es heißt: Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin; das iſt die erſte; ſeine Gnade iſt nicht an mir vergebens geweſen; das iſt die zweyte; und ſeine Gnade bleibet immer bey mir; das iſt die dritte Gnade. Die Erſte iſt die umſonſt gebende Gnade; gratia gratis dans; die zweyte iſt die umſonſt gegebne, z. Ex. die Gabe der Weiſſagung, gratia gratis data, und die dritte iſt die, welche uns Gott angenehm macht; gratia gratum faciens. Dieſe wird denn wieder in die wirkende und in die mitwirkende eingetheilt. Jene heißt auch die vorkommende und anfangende, dieſe die nachfolgende, helfende, vollendende, weil ſie dem freyen Willen beyſteht, die Belohnungen der Seligkeit zu verdienen. Das Gute läßt mannichfaltige Eintheilungen zu; denn es giebt eins, das es ſeinem Weſen nach iſt, und das iſt Gott; eins, das es durch Theil-

nehmung

nehmung daran iſt, und dieß iſt das Gute theils der Gnade, theils der Natur. So giebt es auch Eins, das objectiviſch Gut iſt, wie das Allmoſen; denn da iſt eine Handlung in der gehörigen Materie, in debita materia, wenn ihm gleich die Form der Subſtanzen fehlt. So giebt es auch Eins, das durch die Umſtände gut iſt, und darinnen beſteht, daß das, was an ſich gut iſt, von den gehörigen Umſtänden begleitet iſt, als wenn ein Allmoſen einem würdigen Nothleidenden aus wahrem Mitleiden und zur rechten Zeit und ſo weiter gegeben wird. So iſt auch die Tugend etwas Gutes, in ſofern zu einer Handlung eine Vollkommenheit durch die richtige Beſchaffenheit eines wohleingerichteten Gemüthes hinzukömmt; ferner etwas, das verdienſtlich gut iſt, wenn man eine tugendhafte Handlung in guter Abſicht thut; ein Gut der Gnade, oder die Beſchaffenheit, durch welche wir Gott angenehm werden, und das Gut der Herrlichkeit, welches in den Belohnungen des ewigen Lebens beſtehet.

Die Wirkung der Gnade iſt die Erweckung des freyen Willens, gut zu denken. Sie heilet ihn, indem ſie ſeine Neigungen ändert, und ſtärkt ihn, indem ſie ihn zum Handeln bewegt. Ferner verſöhnt ſie den Menſchen mit Gott, befreyt ihn von der Sünde, verwandelt die ewige Strafe in eine zeitliche. Ferner macht ſie unſre Werke verdienſtlich, erſtattet das Gute, das wir durch die Sünde verloren haben, und verwandelt die Hütte in einen Pallaſt. Durch die Gnade wird die Seele eine Braut Chriſti, eine Tochter des ewigen Königes, ein Tempel des heiligen Geiſtes. Die Gnade reinigt die Seele, erleuchtet und vollendet ſie. Sie erhebt dieſelbe; ſie macht ſie Gott ähnlich und erquickt ſie mit himmliſchen Tröſtungen. Dabey aber iſt zu merken, daß, obgleich

gleich die freywillige Tugend mit der Gnade zugleich in der Seele iſt, ſie darinnen noch nicht ſogleich wirkſam iſt, wie die Gnade, weil die Wirkung der Gnade darinnen beſtehet, daß ſie angenehm und des ewigen Lebens würdig macht, welches ſchon bey den Kindern durch die Taufe geſchieht. Die Wirkung der Tugend hingegen beſteht in der Bewerkſtelligung einer möglichen verdienſtlichen Handlung, und dieſe Wirkung hat ſie bey den Kindern nicht gleich nach der Taufe. Dieß iſt aber nicht der Tugend beyzumeſſen, ſondern dem Unvermögen der handelnden Natur; denn ein Kind kann, als Kind, nicht willkührlich und frey handeln. Deswegen iſt zu merken, daß es eine dreyfache Vollkommenheit giebt; eine Vollkommenheit der Gnade, die willig macht; eine Vollkommenheit der Tugend, welche gute Handlungen verurſacht, und die Vollkommenheit des guten Werkes, welche der Grund des Verdienſtes iſt. Die erſte macht die Seele; die zweyte die Kräfte der Seele und die dritte die Handlungen ſelbſt vollkommen.

Auf dieſe Vorſtellung von den Wirkungen der Gnade folgt in dem Auszuge, woraus alles dieſes genommen iſt, eine Abhandlung von der Tugend, welche durch die gratiam gratis datam hervorgebracht wird; von ihrer Natur und Beſchaffenheit; von ihrer Vollkommenheit; von ihrer Gleichheit unter einander; von ihrem Zuſammenhange; von ihrem Werthe; von ihrer Wirkung; von der Fähigkeit, oder Habilitation dazu; von verdienſtlichen Werken; von dem Zwecke jeder guten Handlung; von dem Verdienſte, oder dem verdienten Lohne der guten Werke ſelbſt; von den verſchiednen Arten der Tugend; von den theologiſchen Tugenden, dem Glauben, der Hofnung, der Liebe und der Furcht; von den Cardinaltugenden, der Klugheit, der Mäßigkeit, der Tapferkeit und der politiſchen

ſchen Gerechtigkeit; von den ſieben Gaben des heiligen Geiſtes, der Gabe der Furcht, der Frömmigkeit, der Erkenntniß, des Rathes, der Weisheit, des Verſtandes, und der Stärke; von den acht Seligkeiten der Gläubigen; von den geiſtlichen Empfindungen, von den Früchten des Geiſtes, von den verſchiednen Arten der gottesdienſtlichen Anbetung, der Dulie und Latrie, und von den zehn Geboten, wie auch von den evangeliſchen Rathſchlägen, von denen er im ſechſten Buche zu den Mitteln der Gnade den Sacramenten übergehet. Dieß iſt beyläufig genug, um zu ſehen, wie ähnlich ſich die ſcholaſtiſchen Theologen in dem Gange und der Ordnung ihrer Gedanken über die Lehren der Religion ſind.

Ohne mich länger beym Albertus Magnus aufzuhalten, mag nun Thomas, das ſpätere Orakel der abendländiſchen Kirche reden. Dieſer kann ſich nicht entſchlieſſen, ſeine geliebte ariſtoteliſche Lehrart zu verlaſſen, und, ehe er fragt, ob es eine Gnade zur Seligkeit gebe, ob ſie nöthig ſey; ob der Menſch nicht ohne dieſelbe die Wahrheit erkennen und das Gute wollen und thun könne, vorher beſtimmen, was unter der Gnade zu verſtehen ſey. Er folget ſeiner und ſeines Vorgängers Alexanders Gewohnheit, eher zu beweiſen, als zu erklären, auch hier, wo doch zuförderſt die verſchiednen Bedeutungen des ſo vieldeutigen Wortes Gnade von einander hätten abgeſondert werden ſollen. Er handelt denn zuerſt von der Nothwendigkeit der Gnade. Hier ſind die verſchiednen Sätze, die er behauptet.

Der Menſch iſt von Natur ein verſtändiges und vernünftiges Weſen. Natürliche Wahrheiten kann er alſo, ohne eine übernatürliche Hülfe und Gnade, erkennen und einſehen. Freylich iſt Gott, wie er der erſte Beweger der himmliſchen Körper und ihrer Veränderungen iſt,

eben ſo auch nach ſeiner Regierung und Vorſehung, die erſte Urſache, welche die Vernunft des Menſchen in Bewegung ſetzt. Allein da dieſer die Kraft zu erkennen, und zu ſchließen von Gott hat, ſo muß ſie auch durch ſich auf gewiſſe beſtimmte Gegenſtände wirken, oder gewiſſe beſtimmte Wirkungen hervorbringen können. Sie muß eine gewiſſe Sphäre ihrer Wirkſamkeit haben; dieß macht ihre Form aus. Alſo muß es Wahrheiten geben, welche für ſie natürlich ſind, und durch unſern natürlichen Verſtand erkannt und eingeſehen werden können, und dazu bedarf er denn keines beſondern, außerordentlichen und übernatürlichen Lichtes, ob es gleich wohl geſchehen kann, daß Gott einige durch ſeine Gnade auch wunderthätiger Weiſe von ſolchen Wahrheiten unterweiſe, welche von ihnen gar wohl durch die natürlichen Kräfte ihrer Vernunft eingeſehen werden, da es heißt, daß wir ohne Gott nichts denken können. Dieß iſt unſtreitig; denn wir haben die Kraft des Verſtandes zu ihm, und er hat ihm eine Wirkſamkeit mitgetheilt, die nicht müßig ſeyn kann.

Wie nun der Menſch durch ſeinen Verſtand gewiſſe natürliche Wahrheiten erkennen kann, ſo kann er auch ohne die Hülfe einer übernatürlichen Gnade durch ſeinen Willen und die demſelben nach ſeinem Falle übriggebliebne Kraft, noch dasjenige thun, was er im Stande der Unſchuld durch bloß natürliche Kräfte verrichten konnte. Denn durch den Verfall ſeiner Natur iſt dieſelbe nicht ſo verdorben worden, daß er nun auch zu dem allen, was er auch in jenem glücklichen Zuſtande mit den zu ſeinem Weſen gehörigen Kräften ausrichten konnte, ganz unvermögend geworden wäre; daß er, zum Exempel, nicht Häuſer bauen, Weinberge pflanzen und andre gute Werke dieſer Art thun könnte. Er iſt freylich auch in ſei-

nen

nen natürlichen Kräften geſchwächt; er iſt ein Kranker, der ſich nicht, wie ein Geſunder bewegen kann; aber er kann ſich doch bewegen, und bedarf nur eines Arztes, der ihn heile, um ſich, wie ein Geſunder, bewegen zu können. Was aber das Gute betrifft, was er auch im Stande der Integrität nicht ohne eine hinzukommende übernatürliche Gnade hätte verrichten können, ſo iſt er nun ganz unvermögend dazu, und er muß eine übernatürliche Gnade empfangen, um wieder zu verdienſtlichen Werken geſchickt zu werden.

Ehe die menſchliche Natur verderbt wurde, konnte der Menſch Gott über alles lieben. Die Fähigkeit und der Trieb dazu gehörte zu ſeiner Natur; dieß Vermögen durfte von Gott nur in Thätigkeit geſetzt werden. Folglich bedurfte es außer dieſer Einrichtung ſeiner Natur keiner hinzukommenden übernatürlichen Gnade für ihn, um Gott über alles lieben zu können. Denn alle Geſchöpfe neigen ſich in ihrer Art, und ſo weit es ihre Beſchaffenheit zuläßt, zur Liebe Gottes über alles, weil alles auf Gott, als den letzten Zweck alles Erſchaffenen abzielt. Allein nun vermag der Menſch nicht mehr, ſeinen Schöpfer über alles zu lieben. Seine Natur iſt in Anſehung dieſes Vermögens geſchwächt; das vernünftige Begehrungsvermögen ſeines Willens iſt nicht mehr auf das höchſte Gut gerichtet, und begehrt nur das Endliche. Soll er denn Gott wieder über alles lieben, ſo muß ſein urſprüngliches natürliches Vermögen wieder hergeſtellt und geheilet werden, und das iſt das Werk der Gnade.

Der Menſch konnte vor dem Verfalle ſeiner Natur durch die ihr eigenthümlichen Kräfte alle Gebote des Geſetzes erfüllen, was die Subſtanz der darinnen befohlnen Werke betrifft, dazu bedurfte er keiner Gnade; denn ſonſt wäre es ihm nicht möglich geweſen, in dieſem

Stande auch nicht zu ſündigen. Denn ſündigen heißt nichts weiter, als das Geſetz übertreten. Allein was die Art und Weiſe, das Geſetz zu halten, angeht, die darinnen beſteht, daß ers aus Liebe erfüllte, dazu brauchte er auch im Stande der Unſchuld einer beſondern Hülfe und Gnade; dazu waren ſeine bloß natürlichen Kräfte nicht zureichend. Nunmehr kann der gefallne Menſch weder das eine noch das andre. Er kann das Geſetz **weder der Subſtanz der Werke**, quoad ſubſtantiam operum, noch **der Art und Weiſe nach**, quoad modum agendi, erfüllen; die Gnade muß ihn dazu tüchtig machen. Wie Thomas dieſen Satz mit dem vorhergehenden in allen Stücken vereinigen konnte, iſt ſchwer einzuſehen. Denn nach demſelben ſollte der Menſch im Stande der Unſchuld aus natürlichen Kräften Gott über alles lieben können; nach dem gegenwärtigen Satze hingegen konnte er ohne übernatürliche Gnade auch vor dem Falle das Geſetz quoad ſubſtantiam operum erfüllen, aber nicht aus Liebe, ex caritate. Daß übrigens **Luther** und **Melanchthon** in Anſehung beyder Lehrſätze nahe mit dem Thomas von Aquino übereinſtimmen, wie die Vergleichung des **achtzehnten** und **neunzehnten** Artikels der **augſpurgiſchen Confeſſion** mit denſelben beweiſt, worinnen **Melanchthon** ſelbſt die Diſtinction, quoad ſubſtantiam actuum, und quoad modum beybehalten hat, das iſt nicht zu verwundern; denn ſie waren beyde vor ihrer Abſonderung von der römiſchen Kirche eifrige **Thomiſten** und eben ſo eifrige Bewunderer der auguſtinianiſchen Meinungen geweſen, wiewohl es **Melanchthon** noch weniger, als Luther war.

Das ewige Leben iſt zwar der letzte Zweck des Menſchen; aber die Erreichung deſſelben überſteigt die natürlichen Kräfte deſſelben. Er kann alſo durch ſie die ewige

Seligkeit weder erlangen noch verdienen, ohne durch die Gnade dazu tüchtig gemacht zu werden. Der Grund iſt, daß keine thätige Kraft andre Wirkungen hervorbringen kann, als ſolche, welche dem Maaße ihres Vermögens angemeſſen ſind. Dieß ſollte Auguſtin im dritten Buche ſeiner Hypognoſtikôn geſagt haben; denn er wurde damals durchgängig für den Verfaſſer derſelben gehalten, ob es gleich nach neuern genauern Critikern beynahe völlig erwieſen iſt, daß Marius Mercator daſſelbe verfaßt habe.

Der Menſch kann ſich zum Empfange der übernatürlichen Erleuchtung der Gnade nicht ſelbſt vorbereiten, ſondern bedarf der Hülfe Gottes, die ihm den guten Vorſatz, ſich dazu anzuſchicken, eingeben muß. Um verdienſtlich wirken zu können, muß er mit der habituellen Gnade, als dem erſten Prinzip eines ſolchen Werkes begnadiget werden. Es iſt nothwendig, das jede wirkende Urſache ihre Wirkungen auf ihre Zwecke richte, und da es nun nach der Ordnung der wirkenden Urſache auch eine damit übereinſtimmige Ordnung der Zwecke giebt: So muß er der Menſch zu ſeinem letzten Endzwecke durch die Wirkungen der erſten Urſache, welche Gott iſt, in Thätigkeit geſetzt werden; zum nächſten Endzwecke aber durch eine von den untern Urſachen. Der Wille zu ſiegen wird durch den Feldherrn ſelbſt in jedem Kriege hervorgebracht, oder erweckt; den Willen, der Fahne in der Schlachtordnung zu folgen, betreffend, ſo bedarf es dazu bloß ſeines Tribuns. Daß ſich alſo der Menſch zu Gott kehre, als zu dem letzten Zwecke, dazu muß der Wille von ihm ſelbſt in Bewegung gebracht werden. Sich aber zu Gott, als zu ſeinem beſondern und höchſten Zwecke wenden, das heißt, ſich zur Erleuchtung der Gnade vorbereiten, wie derjenige, der ſeinen Blick von

der Sonne abgekehrt hat, ſich zu ſeiner Erleuchtung anſchickt, der ſeine von der Sonne erſt abgewandte Augen zu derſelben kehrt.

Da der Menſch durch ſeine natürliche Vernunft keine zureichende Neigung zum geiſtlichen Guten hat, die eine Wirkung der Gnade iſt, welche durch die Sünde verloren wird: So kann er ſich durch ſich ſelbſt und ohne die Hülfe der göttlichen Gnade nicht von der Sünde wieder aufrichten; kann dasjenige nicht wieder herſtellen, was er durch dieſelbe verloren hat. Die Sünde iſt freylich, als eine einzelne Handlung betrachtet, tranſitoriſch; aber die Schuld bleibet doch. Die Wirkungen derſelben ſind, die **Befleckung**, macula, die in die Stelle ſeiner urſprünglichen Schönheit und Güte dringt; die **Verſchlimmerung der Natur**, und die **Strafe**. Die Natur des Menſchen geräth dadurch in die äußerſte Unordnung, die allein durch Gott wieder gehoben werden kann. Die Schönheit, die er verloren hatte, bedarf zu ihrer Wiederherſtellung der Gnade der Erleuchtung, ſo auch die Ordnung der Natur. Der Menſch, der ſich Gott entzogen hat, muß wieder zu ihm und zum Gehorſame gegen ihn zurückkehren, und das muß die Gnade thun, die ihn von der Sünde abzieht und zu Gott zieht. So kann auch niemand ihm die von ihm verdiente ewige Beſtrafung erlaſſen; die Gnade muß ihm folglich eine neue Beſchaffenheit geben, und daraus folget, daß er ſich durch ſeine eignen Kräfte nicht wieder von ſeinem Falle aufrichten könne.

Im Stande der Unſchuld bedurfte der Menſch, weil ſeine Natur vollkommen geſund war, zur Haltung aller göttlichen Geſetze, keines andern als des allgemeinen göttlichen Beyſtandes. Im Stande ſeiner Verſchlimmerung hingegen kann er, wenn ſeine Natur durch die Gna-

de geheilet iſt, alle und jede Todſünden, und auch alle einzelnen Erlaßſünden unterlaſſen; ohne ſie würde er nicht einmal alle Todſünden vermeiden können. Der Grund davon iſt, daß, wofern der Menſch alle Todſünden und alle Erlaßſünden zu unterlaſſen vermögend ſeyn ſoll, die untern ſinnlichen Begehrungsvermögen der Vernunft, und dieſe wieder in Rückſicht auf ihrem letzten Zweck Gott unterworfen ſeyn müſſen. Da nun aber jene nicht in allen Stücken ſich dieſer unterwerfen, ſondern ſich oft wider die Herrſchaft derſelben empören, ſo müſſen nothwendig daraus viele unordentlichen Bewegungen entſpringen, von denen die Erlaßſünden herkommen, und da die Vernunft ſich von dem Gehorſame gegen Gott ganz abgekehrt hat, ſo muß der Menſch, ehe er ſich wieder zu Gott gewendet hat, welches allein durch die Gnade geſchehen kann, nothwendig alle Todſünden begehen, und keine davon vermeiden können. Der Menſch kann demnach dieſe oder jene einzelne Sünden vermeiden, aber nicht alle, ſo lange er der Gnade nicht theilhaftig geworden iſt.

Wenn aber auch der Menſch die Gnade erhalten hat, wodurch er von ſeinem Falle ſich aufrichten kann: So kann er, da kein endliches Weſen etwas ohne den Einfluß der erſten Urſache, welche Gott iſt, wirken und thun kann, nicht durch ſich ſelbſt und aus eignen Kräften das Gute thun und das Böſe meiden, ſondern er hat immer dazu einer neuen Hülfe der Gnade nöthig; ein Satz, welcher ſich auf die Eintheilung der Gnade in die wirkende und mitwirkende Gnade bezieht und die Richtigkeit derſelben vorausſetzt oder beweiſen ſoll. Die Urſache iſt, daß, ungeachtet er durch die Gnade geheilt wird, dennoch ein Zunder zum Böſen zurückbleibt, und dem Fleiſche immer wider den Geiſt gelüſtet. In die-

ſem Streite der Natur und des Fleiſches würde der Menſch nicht ſiegen, wofern ihm nicht immer Gott aufs Neue zu Hülfe käme, um nicht überwunden zu werden. Im Verſtande bleibt ſtets eine gewiſſe Dunkelheit der Erkenntniß zurück, die durch die erſte heilende Gnade nicht weggenommen wird. Es kann ſich vieles zutragen, wovon er nicht einſehen kann, ob es ihm nützlich oder ſchädlich ſey; er kennt auch ſich ſelbſt nicht vollkommen; folglich muß er immer von Gott, der alles ſieht und alles vermag, geleitet und beſchützt werden. Eben deswegen haben ſelbſt die Gläubigen Urſache zu beten: **Dein Wille geſchehe wie im Himmel, alſo auch auf Erden, und: Führe uns nicht in Verſuchung, ſondern erlöſe uns von allem Böſen.**

Aus dieſem Satze folget nothwendig, daß der Menſch auch zur Beharrlichkeit darinnen eines beſondern göttlichen Beyſtandes bedürfe, damit alle denſelben bedrohende Gefahren von ihm abgewendet werden mögen. Er kann in einem **dreyfachen Sinn beharrlich** genannt werden, einmal in ſo fern er feſt ſteht, und von anfallenden Bekümmerniſſen nicht niedergeworfen wird; zweytens, in ſo fern er den feſten Vorſatz hat, im Guten ſtandhaft zu bleiben, welches eine Tugend iſt, die er durch die erſte ihm eingegoſſene Gnade empfängt; drittens in ſo fern er dieſen Vorſatz, bis ans Ende gut zu bleiben, wirklich fortſetzt und ausführt, wozu er denn, wegen der Schwierigkeiten und Gefahren, womit er umringet wird, eines beſondern und außerordentlichen göttlichen Beyſtandes benöthigt iſt.

Nach dieſem Beweiſe der Nothwendigkeit oder vielmehr der Unentbehrlichkeit folget die Betrachtung über die Beſchaffenheit und das Weſen dieſer dem Menſchen ſo nöthigen Gnade.

Iſt

Iſt dieſe Gnade Etwas in dem Menſchen, oder iſt ſie allein in demjenigen, welcher den Menſchen begnadigt, das iſt die erſte Frage, welche Thomas aufwirft und beantwortet. Zuerſt werden verſchiedne Gründe angeführt, nach denen es ſcheinen könnte, daß durch die Gnade nichts in der Seele geſetzt oder hervorgebracht werde. Denn kann der Menſch bey Menſchen in Gnaden ſtehen, ohne daß dadurch in ihm etwas entſteht, was er nicht vorher hatte, wie zum Exempel Joſeph bey dem Aufſeher über die Gefängniſſe Gnade vor ſeinen Augen fand: So kann er auch Gnade bey Gott haben, die bloß darinnen beſtehen kann, daß er Gott angenehm und gefällig iſt, ohne daß dadurch in ihm ſelbſt etwas iſt oder entſteht, was Gnade genannt werden muß. Wie die Seele den Leib belebt, ſo belebt Gott die Seele; dieß geſchieht unmittelbar, und Gott iſt das Leben der Seele ſelbſt. Alſo ſetzt der Begriff nichts Erſchaffenes in der Seele voraus. Gnade und Friede ſey mit euch, ſagt der Apoſtel; dieſe Gnade iſt die Vergebung der Sünde; dieſe aber iſt nichts in der Seele des Menſchen, ſondern eine Handlung Gottes, durch welche er dem Sünder die Sünde nicht zur Strafe zurechnet. Aller dieſer Gründe ungeachtet behauptet Thomas das Gegentheil. Lieben, ſagt er, heißt andern wohlwollen. Nun kann Gott keinen müßigen und unthätigen Willen haben; alſo iſt es gewiß, daß die Gnade oder die Liebe Gottes in der Seele desjenigen, welcher von ihm geliebt wird, Etwas wirke, was vorher noch nicht da war. Das Wort Gnade wird nach dem gemeinen Sprachgebrauche in dreyfacher Bedeutung genommen; die Rede iſt von der Bedeutung des lateiniſchen Wortes, gratia. Einmal braucht man es von der Liebe, die jemand gegen einen andern hat, wenn man zum Exempel ſagt, daß jemand bey ei-

 nem

nem in Gnade ſtehe; das heißt: daß er ihm angenehm ſey, oder von ihm geliebt werde. Zweytens bedeutet es eine freywillige und unverdiente Wohlthat, die jemanden erwieſen, ein Geſchenk, das ihm gemacht wird; dieß meint man, wenn man ſagt, der König, oder der Mächtige haben jemanden eine Gnade erwieſen. Endlich wird es auch von der Vergeltung gebraucht, die einer dem andern für eine ihm erwieſene Wohlthat giebt; daher die lateiniſche Formel, gratias agere, welche den Dank bezeichnet, den jemand ſeinem Wohlthäter abſtattet. Nach den beyden letzten Bedeutungen iſt offenbar, daß gratia etwas bey dem ſey, von dem dieſes Wort gebraucht wird. Bey Menſchen ſetzt das Wort Gnade, in der erſten Bedeutung genommen, immer bey denen, die in Gnaden ſind, etwas Gutes voraus, weil niemand ganz die Urſache des Guten iſt und ſeyn kann, was ein andrer hat, und Liebe erregt, oder ihn angenehm macht. Ganz anders hingegen verhält es ſich mit Gott, der die Urſache alles des Guten iſt, was ſeine Geſchöpfe haben. Seine Liebe gegen ſie iſt nie ohne eine Wirkung auf dieſelben. Aus ſeiner Liebe fließt alſo ſtets etwas Gutes auf diejenigen aus, die von ihm geliebt werden. Seine allgemeine Liebe giebt ihnen das natürliche Gute, was ſie beſitzen; ſeine beſondre Gnade aber macht, daß ſie über das Vermögen ihrer Natur zu ihm zur Theilnehmung an ſich ſelbſt, als an dem höchſten Gute gezogen werden. Heißt es alſo vom Menſchen, daß er bey Gott in Gnaden ſey, ſo bezieht ſich dieß auf das übernatürliche Gute, woran er ihn Theil nehmen läßt. Folglich wird, wenn auch unter der Gnade die Liebe Gottes verſtanden wird, immer dadurch angezeigt, daß ſie, in Anſehung ihrer Wirkung Etwas in der Seele deſſen ſey, der ſeiner Gnade theilhaftig iſt, und dieß vorausgeſetzt, ſo laſſen ſich die Scheingründe für das Gegentheil leicht widerlegen.

Die

Die Theologen waren nicht einig, ob ſie die Gnade, die doch zur Seligkeit ſo nöthig iſt, unter das Prädicament der Qualität oder Beſchaffenheit bringen ſollten oder nicht. Verglich man den allgemeinen Begriff der Qualität mit dem Begriff von der Gnade in Abſicht auf die Folgen und Wirkungen von beyden; verglich man Natur und Gnade mit einander; ſah man zugleich auf die Fortdauer und Unveränderlichkeit der Gnade: So ſchien ſie nicht als eine Beſchaffenheit, oder als ein Habitus gedacht werden zu müſſen. Denn keine Qualität; (dieß war ein Satz der ſcholaſtiſchen Ontologie;) wirkt auf ihr Subject, ohne eine Action des Subjects ſelbſt; folglich mußte das Subject in ſich ſelbſt wirken; nun wirkt aber die Gnade auf die Seele, indem ſie dieſelbe gerecht macht; folglich kann ſie keine Qualität ſeyn. Eine Subſtanz iſt edler und beſſer, als eine Qualität; dieß war auch ein ſcholaſtiſches Axiom, weil das Prädicament der Subſtanz vor dem Prädicamente der Qualität ſteht. Nun iſt die Gnade edler, als die Natur der Seele; denn wir können durch die Gnade viel ausrichten, was wir durch die Natur nicht zu Stande bringen können: Wie kann ſie denn eine Qualität ſeyn? Keine Qualität dauert fort, wenn ſie in einem Subjecte zu ſubſiſtiren aufhört. Die Gnade aber iſt etwas Fortdaurendes; ſie kann nicht verderbt, nicht zernichtet werden, weswegen ſie auch eine neue Creatur heißt; alſo iſt ſie keine Qualität. Thomas wußte ſich aus dieſen metaphyſiſchen Schwierigkeiten leicht herauszuziehen. Die erſte widerlegte er dadurch, daß die Qualität, in ſo fern ihr eine Wirkung zugeſchrieben wird, nicht als eine wirkende, ſondern als eine formale Urſache wirkt. Der zweyten begegnete er damit, daß er der Gnade den Vorzug vor der Natur gab, in ſo fern ſie eine Theilnehmung der Seele an der unendlichen Güte Gottes iſt; daß er

aber

aber ſie darum weder für eine Subſtanz, noch für eine ſubſtantiale Form der Seele gehalten wiſſen wollte, ſondern für eine zufällige Form derſelben, und zwar darum, weil ſie in einer ſolchen, obgleich unvollkommnen Theilnehmung an der Güte Gottes beſteht. Die dritte hebt er durch die Anmerkung, daß, eigentlich zu reden, keine zufällige Eigenſchaft an ſich vergehe, ſondern bloß in Beziehung auf das Subject, worinnen dieſelbe entſteht, oder zu ſeyn aufhört, und dieß kann auch von der Gnade geſagt werden, ohne ihrer Würde und Göttlichkeit zu nahe zu treten. Thomas hält ſich alſo für berechtigt, anzunehmen, daß, auſſer dem allgemeinen Beyſtande Gottes, wodurch er die Seele zum Guten thätig macht, in der Seele der Gerechtgemachten auch ein Habitus der Gnade, oder eine übernatürliche Qualität ſeyn müſſe, damit ſie gern, oder mit Vergnügen, ſuaviter, und willig das Gute thue, was ſie thun ſoll. Man muß demnach dieſelbe ſich als eine Beſchaffenheit denken, welche Gott der Seele eingießt; dieß iſt das Lieblingswort der Scholaſtiker in dieſer Materie und im Artikel der Rechtfertigung; ohne Zweifel darum gewählt, weil es anzeigen ſollte, daß die Heiligung oder Gerechtmachung durch Einen göttlichen Actus auf einmal in dem Menſchen vollendet werde. Die Seele erhält dadurch, in Abſicht auf ihren letzten Zweck, ihre gehörige Form, wodurch ſie wird, was ſie ſeyn ſoll, wie die Geſtalt eine Materie zu dem macht, was ſie vorzuſtellen beſtimmt iſt. Sie iſt aber, weil ſie ihren Grund in einer unmittelbaren Handlung Gottes haben ſoll, eine übernatürliche Form der Seele, weil es nicht glaublich iſt, daß, da Gott jeder Natur zu ihrer Beſtimmung gewiſſe natürliche Qualitäten ertheilt, er nicht auch der Seele, um ihres letzten Zweckes willen, den ſie durch ihre Natur nicht erreichen kann, eine dazu hinreichende habituale

Qualität geben ſollte, nach welcher ſie nun ſelbſt zu ihrem Zwecke wirken kann.

Dieſe habituale Gnade nun, dieß Geſchenk, wodurch es der Seele möglich wird, Gott angenehm zu werden, iſt nicht die Tugend ſelbſt, ſondern, wie das natürliche Licht der Vernunft etwas anders iſt, als die natürlichen erworbenen Tugenden ſind, ſo iſt auch das übernatürliche Licht etwas anders, als die übernatürlichen Tugenden ſind, welche ſich der Gerechtgemachte erwirbt. Beyde verhalten ſich gegen einander, wie Urſache und Wirkung. Ohne das natürliche Licht der Vernunft könnte der Menſch durch wiederholte natürlichgute Handlungen keine erworbene natürliche Tugenden haben, keine Neigungen und Diſpoſitionen zu ſeinem nächſten Endzwecke, welcher das gemeine Beſte iſt, und ſo würde er auch ohne das übernatürliche Licht der Gnade keine Diſpoſitionen zu ſeinem höchſten Endzwecke, welcher Gott iſt, erlangen; er würde ſich ohne ſie keine übernatürliche Tugenden erwerben können.

Dieſe übernatürliche Beſchaffenheit hält Thomas für eine Vollkommenheit, die nicht in einer oder in der andern Vermögenheit, potentia, der Seele, ſondern in dem Weſen derſelben ihren Sitz hat. Denn da jede Vollkommenheit darinnen die Beſchaffenheit der Tugend hat, rationem virtutis, oder, ihrem Begriffe nach, eine Tugend iſt, die Gnade aber nicht eine Tugend, ſondern etwas iſt, das eher iſt als die Tugend, ſo folget daraus nothwendig, daß das Subject der Gnade kein andres ſey, als das Weſen derſelben. Wäre die Gnade die Tugend ſelbſt, ſo müßte ſie in Einer Kraft oder in allen Kräften der Seele ſeyn; ſie iſt aber, dem Vorhergehenden zu Folge, von der Tugend unterſchieden; folglich muß ſie ihren Sitz in dem Weſen der Seele

ſelbſt haben. Wie die Kräfte, oder wenn man lieber will, die Vermögenheiten, potentiae, als die erſten Principia der Werke Ausflüſſe der Natur ſind, ſo ſind die Tugenden auch Ausflüſſe aus der Gnade in die Vermögenheiten der Natur, wodurch ſie zu allem wahren übernatürlichen Guten in Bewegung und Thätigkeit geſetzt werden.

Thomas glaubte nun den Begriff, oder das Weſen der Gnade hinlänglich aufgeklärt zu haben, und unterſucht hierauf die Richtigkeit ihrer Eintheilung. Zuerſt will er beweiſen, daß man ſie mit Recht in die angenehmmachende und in die umſonſtgeſchenkte Gnade eintheile. Jene iſt, da die Gnade in dem beſteht, wodurch, in einer gewiſſen Ordnung, der Menſch zu Gott zurückgebracht und mit ihm vereinigt werden ſoll, die Gnade, wodurch er mit ihm vereinigt wird; dieſe hingegen alles, wodurch ein Menſch zum Heile des andern mitwirken kann. Jedes Geſchenk dieſer Art und Wirkung heißt eine umſonſtgeſchenkte Gnade, weil ſie das Vermögen und das Verdienſt der Perſon überſteigt, der ſie geſchenkt wird. Denn ſie wird ihm in der Abſicht gegeben, nicht daß er ſelbſt dadurch gerecht gemacht werde, ſondern daß er zur Gerechtmachung andrer mitwirke; zum gemeinen Nutzen, wie der Apoſtel Paulus ſagt.

Die Gnade pflegt weiter in die wirkende und mitwirkende eingetheilt zu werden, in gratiam operantem et cooperantem. Dieſe Eintheilung gründet ſich auf die Worte Pauli: Gott iſt es, der in euch wirket, beyde das **Wollen** und **Vollbringen** nach ſeinem **Wohlgefallen**. Hieraus erhellet, daß die Eintheilung richtig iſt. Man kann, wie im Vorhergehenden geſagt worden iſt, die Gnade auf eine zwie-

ſache Weiſe verſtehen; erſt auf die Weiſe, auf welche die Hülfe Gottes uns bewegt, gut zu denken und gut zu wollen; auf eine andere Weiſe, als ein uns mitgetheiltes habituales Geſchenk, das immer in der Seele iſt und darinnen fortdauert. Auf beyderley Art kann die Gnade richtig in eine wirkende und mitwirkende Gnade eingetheilt werden. Denn die Bewerkſtelligung eines Effects wird nicht dem, was bewegt wird, ſondern dem Beweglichen zugeſchrieben. Nun iſt von der Wirkung, in welcher unſere Seele ſich nicht ſelbſt bewegt, ſondern bewegt wird, die wirkende Urſache Gott und eine Wirkung Gottes allein; in dieſem Verſtande wird die Gnade wirkend genannt. In dem Effect aber, worinnen die Seele theils das bewegte Subject, theils ſelbſt eine bewegende Urſache iſt, wird die Wirkung ſowohl Gott, als der Seele zugeſchrieben, und in ſo fern heißt die Gnade mitwirkend. Es iſt aber in uns ein zwiefacher Actus des Willens; ein innerer, und ein äußerer. In Rückſicht auf jenen wird die Seele bloß als das betrachtet, was bewegt wird, Gott hingegen als der Bewegende, zumal wenn der Wille anfängt, das Gute zu wollen, und in ſo fern heißt die Gnade wirkend. Es giebt aber noch einen andern äußerlichen Actus, der vom Willen befohlen wird, und dieſer iſt eine Wirkung, die dem Willen zugeſchrieben wird. Weil uns nun Gott auch zu dieſem Actus behülflich iſt, und innerlich den Willen ſtärkt, daß er zum Actus kommen kann, von auſſen her auch uns das Vermögen zu wirken mittheilt, ſo heißt die Gnade in Abſicht auf dieſen Actus mitwirkend. Sie wirkt, daß wir wollen, und wenn wir wollen, ſo wirkt ſie mit, daß wir vollenden können. Verſtehn wir denn unter der Gnade die göttliche Operation, die uns zum verdienſtlichen Guten bewegt, ſo wird ſie mit Grund in eine wirkende und mit-

wirkende Gnade eingetheilt. Eben ſo richtig wird ſie eingetheilt, wenn wir darunter ein uns mitgetheiltes habituales Geſchenk verſtehen. Denn auch dieſe Gnade hat einen zwiefachen Effect; der erſte iſt das Seyn, und der andere das Wirken, wie der Effect der Hitze das Heißmachen und das Heißwerden iſt. In ſo fern die habituale Gnade den Menſchen gerecht und Gott angenehm macht, in ſo fern heißt ſie wirkend, und in ſo fern ſie der Grund des verdienſtlichen Guten iſt, heißet ſie mitwirkend. Welch eine Mühe, mit vielen Worten wenig zu ſagen, und wenig, das klar und deutlich iſt!

Wegen der mannichfaltigen Wirkungen der Gnade, von denen einige vorangehen, und andre auf jene folgen, kann die Gnade gleichfalls mit Recht in die vorlaufende und in die nachfolgende Gnade eingetheilt werden. Es giebt fünf Wirkungen derſelben in uns. Sie macht, daß die Seele geheilt wird; ſie macht, daß ſie das Gute will; ſie macht, daß ſie das Gute, was ſie will, vollbringt; ſie macht, daß ſie im Guten beharrt; ſie macht endlich, daß ſie zur Herrlichkeit gelangt. Wie nun von dieſen Wirkungen immer eine auf die andre folgt, ſo kann, in Abſicht auf dieſe Folge, immer eine die vorhergehende genannt werden, wie diejenigen, welche auf eine vorlaufende folgen, die nachfolgenden heißen.

Hierauf will Thomas beweiſen, daß Paulus die umſonſtgeſchenkten Gnaden, gratias gratis datas richtig eingetheilt habe, wenn er im zwölften Kapitel ſeines erſten Briefes an die Corinther ſagt: Einem wird gegeben durch den Geiſt zu reden von der Weisheit; dem andern wird gegeben, zu reden von der Erkenntniß, nach demſelbigen Geiſt; einem an=

andern Wunder zu thun; einem andern Weiſſagung; einem andern Geiſter zu unterſcheiden; einem andern mancherley Sprachen, einem andern die Sprachen auszulegen: Dieß alles wirket derſelbe einige Geiſt. Nun iſt es unſtreitig hier dem Apoſtel nicht in den Sinn gekommen, eine ſchulgerechte Eintheilung derjenigen geiſtlichen Gaben zu machen, die man gratias gratis datas nannte; aber Thomas findet ſie doch darinnen, weil einige zur Vollkommenheit der Erkenntniß; andre zur Beſtätigung der chriſtlichen Lehre; andre zum Vortrage derſelben und zu ihrer Bekanntmachung beſtimmt waren und darauf abzweckten.

Nun ſtellt er eine Vergleichung der angenehmmachenden Gnade, und der umſonſtgeſchenkten Gnade an, um den verſchiednen Werth derſelben gegen einander zu beſtimmen. Jene erklärt er für größer und vortrefflicher, und zwar darum, weil jene uns zur wirklichen Vereinigung mit Gott bringt; dieſe hingegen, wie zum Exempel die Gabe der Weiſſagung, oder die Gabe, Wunder zu thun, nur dazu vorbereitet und geneigt macht.

Hierauf wird von der Urſache der Gnade gehandelt. Man ſollte kaum glauben, daß es für nöthig gehalten werden könnte, einen Beweis davon zu führen, daß Gott die Urſache der Gnade ſey, in welcher Bedeutung auch das Wort Gnade genommen werden mag. Allein der ſcholaſtiſche Theolog ließ nichts unbewieſen, wenn das, was er bewies, auch noch ſo ſonnenklar war. Thomas bewies alſo, daß Gott allein die Urſache der Gnade ſey, weil ſie über die Natur erhaben iſt, und in einer gewiſſen Mittheilung der gött-

 lichen

lichen Natur beſteht, deren Urſache niemand, als Gott ſelbſt ſeyn könne.

Auf dieſen Beweis folget die Unterſuchung der Frage, ob auch bey dem Menſchen eine Vorbereitung und Diſpoſition zur Gnade vorhergehen müſſe. Dieſe Frage kann, ſeinem Ausſpruche nach, nicht gerade zu bejahet oder verneinet werden; denn es kömmt darauf an, in welchem Sinne das Wort Gnade genommen wird. Verſteht man darunter das Geſchenk der habitualen Gnade in der Seele des Menſchen, ſo gehört allerdings zur Erhaltung derſelben eine gewiſſe Vorbereitung und Diſpoſition bey dem Menſchen, weil ſie eine übernatürliche Form iſt, welche der Seele eingedruckt wird; jede Form aber eine dazu ſchickliche Materie, materiam diſpoſitam, vorausſetzt, der ſie eingedruckt werden kann. Verſteht man unter der Gnade die göttliche Motion, wodurch Gott die Seele zum Guten thätig macht und treibt, ſo iſt keine vorläufige Diſpoſition, oder keine Vorbereitung dazu anzunehmen; jede Vorbereitung der Seele, um jene Gnade empfangen zu können, iſt vielmehr eine Wirkung dieſer göttlichen Motion oder Bewegung, wie ſich Thomas ausdrückt; denn man hatte ſichs aus dem Ariſtoteles angewöhnt, jede Art der Veränderung, die durch ein Subject in einem andern verurſacht wird, von welcher Art ſie auch ſeyn mochte, geiſtig, oder körperlich, Bewegung theils activiſch, theils paſſiviſch zu nennen.

Mit dieſer Frage ward eine andre unmittelbar verbunden, ob die Gnade nothwendig folge, wenn der Menſch ſich zu derſelben vorbereitet und geſchickt macht, und alſo auf ſeiner Seite thut, was in ſeinem Vermögen iſt. Allerdings, ſagte Thomas, die Gnade folge nothwendig und unausbleiblich auf die Vorbereitung des

Men-

Menſchen dazu. Der Grund iſt, daß dieſelbe eine Wirkung der bewegenden Kraft Gottes iſt, Gottes Abſicht aber nicht fehlſchlagen kann. In ſo fern aber die Vorbereitung ein Actus des freyen Willens iſt, in ſo fern folgt die Gnade ſelbſt nicht nothwendig darauf, oder die Unausbleiblichkeit derſelben hat ihren Grund nicht in der Vorbereitung, in ſo fern ſie ein Actus des freyen Willens iſt.

Die angenehmmachende Gnade iſt in einem größer, als in dem andern; nicht größer in Rückſicht auf ihren Zweck; denn jede, wie ſie auch in Abſicht auf ihren Grad beſchaffen ſeyn mag, vereinigt das Herz unmittelbar mit ſeinem Zwecke, ſondern in Rückſicht auf das mehr oder weniger dazu geſchickte und vorbereitete Subject, weil je mehr einer vor dem andern dazu vorbereitet iſt, ſolches auch um ſo viel mehr Gnade empfängt. Der Grund der Verſchiedenheit in den Stufen iſt alſo nicht objectiviſch, ſondern ſubjectiviſch. Daß Gott nach dieſer Verſchiedenheit in den Subjecten ſeine Gnade in einem größern oder geringern Maaße austheilt, geſchieht um der Schönheit der ganzen Kirche willen, gleichwie die Schönheit des Univerſi auf den verſchiednen Graden der Vollkommenheit in den dazu gehörigen einzelnen Dingen deſſelben beruhet.

Nunmehr redet Thomas von der Art der Gewißheit, die man erhalten kann, daß man Gnade empfangen habe. Hier räumt er wohl ein, daß man durch gewiſſe Merkmale und Conjecturen einigermaßen wiſſen könne, daß man die Gnade empfangen habe, in ſo fern ſich einer bewußt werden kann, daß er in keiner Todſünde lebe, und empfindet, daß er Freude an Gott habe, und irrdiſche Dinge verachte. Allein er läugnet, daß der Menſch keine vollkommne Gewißheit davon anders,

als durch eine göttliche Offenbarung erhalten könne. Man kann etwas auf eine dreyfache Art erkennen; aus einer Offenbarung; auf eine wiſſenſchaftliche oder demonſtrativiſche Weiſe, certitudinaliter, und muthmaßungsweiſe aus Zeichen, conjecturaliter ex ſignis. Auf die erſte Weiſe kann zuweilen ein Menſch ſeinen Gnadenſtand mit Gewißheit erkennen. Gott kann es ihm, gewiſſer Abſichten willen, offenbaren, wenn er ſieht, daß er bey einer ſolchen Sicherheit über ſeine Seligkeit beſonders in großen Widerwärtigkeiten das Gute deſto zuverſichtlicher, tapferer und ſtandhafter bewirken und vollenden werde. Allein dieſe Art der Gewißheit giebt er nicht einem jeden Gerechtgemachten; dieß iſt ein Vorrecht, ein Privilegium einiger beſonders dazu auserwählten Gerechten. Die andre Art der Gewißheit, die wiſſenſchaftliche, oder demonſtrativiſche iſt ganz unmöglich; denn dazu gehören allgemeine bekannte Principia, woraus der Satz: Ich habe Gnade, als eine unwiderſprechliche Schlußfolge hergeleitet werden mußte. Ein ſolches Principium dazu giebt es in unſerm Verſtande nicht; denn Gott, das Principium dieſer Gnade, iſt nicht in uns, als ein Grundſatz im Verſtande, ſondern auſſer uns, uns zugleich verborgen und unerforſchlich. Alſo kann man es nicht durch eine Demonſtration wiſſen, daß man die Gnade habe. Seine Gegenwart in uns und ſeine Abweſenheit von uns läßt ſich nicht auf dieſe Weiſe erkennen. Auf die dritte Art muthmaßungsweiſe, und aus Zeichen kann man ſolches einigermaßen erkennen. In ſo fern ein Menſch empfindet, daß er Gott liebe, und Freude an ihm habe, daß er das Irrdiſche verachte, und in keiner Todſünde lebe. Dieſe Erkenntniß kann ſehr erfreulich ſeyn; aber doch iſt ſie keine vollkommne Erkenntniß, die alle Furcht des Gegentheils ausſchließe. Daß Thomas keine demonſtra-

ſtrativiſche Gewißheit des Gnadenſtandes annahm; daß er behauptete, niemand könne davon, daß er bey Gott in Gnaden und ihm angenehm ſey, anders, als aus den ſichern Merkmalen einer bey uns Gott gefälligen Beſchaffenheit gewiß ſeyn, wenn Gott uns nicht durch eine unmittelbare Offenbarung unſers gegenwärtigen und künftigen Zuſtandes davon unterrichte: Darinnen behauptete er nichts, was der Wahrheit zuwider war. Aber daß er dieſer letzten Art der Erkenntniß keine vollkommene und befriedigende Gewißheit zugeſtehen wollte; daß er ihr höchſtens große Muthmaßlichkeit und Wahrſcheinlichkeit zuſchrieb, darinnen irrte er. Denn wie viel Dinge erkennen wir nicht mit völliger und beruhigender Gewißheit bloß aus zuverläßigen Zeichen, wenn zumal dieſe Zeichen Wirkungen ſind, die nicht aus verſchiednen Gründen, ſondern bloß aus Einer beſtimmten Urſache entſtehen können? die Gründe, die Thomas als Einwürfe gegen ſeine Meinung, oder vielmehr gegen die gemeine Lehre der Kirche widerlegte, waren gewiß ſtärker als diejenigen, womit er die ſeinige zu beſtätigen ſuchte. David betet zwar: **Herr, wer kann merken, wie oft man fehlet; verzeihe mir auch meine verborgnen Fehler,** und Paulus ſagt: **Ich bin mir zwar nichts bewußt; aber darum bin ich nicht gerechtfertigt; der Herr iſts aber, der mich richtet.** Daraus ſcheint geſchloſſen werden zu können, daß David und Paulus ſich nicht haben rechtfertigen, oder für gewiß von ihrer Gerechtigkeit ausgeben wollen. Allein in dieſen und ähnlichen Stellen iſt die Rede von der eignen natürlichen, von ihnen ſelbſt hervorgebrachten Gerechtigkeit und Richtigkeit ihres Verhaltens, welche freylich niemanden Gnade erwirbt; ſie beweiſen aber keinesweges die Unmöglichkeit, ſich von ſeinem richtigen Verhältniſſe gegen Gott zu verſichern; keineswe-

 ges

ges die Ungewißheit der Begnadigung. Paulus iſt beſonders in der angeführten Stelle ſo weit davon entfernt, einigen Zweifel zu äußern, ob er auch Gnade habe, daß vielmehr in dieſem ſeinen Ausſpruche ein ſtarker Beweis für alle uns nöthige Gewißheit, daß man Gnade bey Gott habe, enthalten iſt. Eben darum beruft er ſich mit ſo großer Freudigkeit auf Gottes Urtheil, als, bey allem Bewußtſeyn ſeiner redlichen Frömmigkeit, er dennoch Menſchen nicht von ungerechten Urtheilen über ſein Betragen zurückhalten konnte. Dieſer ſchwachen Gründe ungeachtet, behauptete ſich dieſe Meinung, daß man nur muthmaßlich wiſſen könne, ob man die Gnade habe, die uns Gott angenehm macht, in der Kirche, wie nachtheilig ſie auch der chriſtlichen Freudigkeit iſt, und ward in der Folge um ſo weit eigenſinniger vertheidigt, jemehr die Cleriſey Intereſſe dabey zu haben anfieng; jemehr ſie fürchtete, daß die Auflegung von Büßungen und Genugthuungen nebſt der Erkaufung fremder Verdienſte wegfallen würde, wofern ein Menſch völlig verſichert ſeyn könnte, Gnade bey Gott zu haben.

Jedoch ſo viel Unrichtiges und Falſches in allen dieſen Vorſtellungen von der Beſchaffenheit der uns zur Seligkeit nöthigen Gnade enthalten iſt, die vornehmlich daher ihren Urſprung hatten, daß man mehr mit der Auctorität reden, als ſich von dem eigentlichen und wahren Sinne der Schrift aus der Schrift ſelbſt unterrichten wollte, ſo viel ungegründete und wahrheitwidrige Gedanken miſchen ſich auch in dasjenige, was er von den Wirkungen der Gnade vorträgt. Man weiß, mit wie viel Heftigkeit zur Zeit der Reformation über den Begriff der Juſtification geſtritten worden iſt. Damals hat man zuweilen im Eifer und in der Hitze des Streites die römiſche Kirche beſchuldigt daß ſie

ihre

ihre Lehre von der Gerechtmachung bloß aus einem abſichtlichen Eigenſinne behauptete, um die Verdienſtlichkeit der guten Werke zu retten, die man nicht wohl fahren laſſen konnte, ohne eine ſehr ergiebige Quelle von Einkünften plötzlich verſiegen zu ſehen. Wie viel damals der moraliſche Charakter Einfluß in die Vertheidigung verjährter Meinungen gehabt habe, das iſt ſchwer zu entſcheiden. In noch ältern Zeiten einen vornehmlich moraliſchen Grund gewiſſer irriger Vorſtellungen anzunehmen, und darinnen, wie man ſagt, das πρωτον ψευδος zu ſuchen, das wäre nicht allein Härte, ſondern auch eine Sünde wider die hiſtoriſche Wahrheit. Die Gewohnheit, die Bedeutung bibliſcher Worte im Grundterte oder auch in den Ueberſetzungen aus der Etymologie derſelben feſtzuſetzen, und die übrigen beſſern und zuverläßigern Mittel, dieſelbe zu beſtimmen, beyſeite zu ſetzen, iſt immer eine fruchtbare Mutter theologiſcher Dogmen geweſen, und wird es immer ſeyn; man mag nun dem Herkommen oder der Vernunft zu gefallen daran hängen bleiben. Die Idee der Freyſprechung der Menſchen von ihren verdienten Strafen ſcheint ſelbſt dem Schalle nach von der Etymologie weiter entfernt zu ſeyn, als die Idee, daß einer aus einem Ungerechten zu einem Gerechten gemacht wird; Darf man ſich denn verwundern, daß man, ohne Abſicht auf nützliche Folgen des Irrthums, ſchon ſeit Auguſtins Zeiten und früher unrichtige Vorſtellungen von der Juſtification, oder um das lateiniſche Wort recht etymologiſch deutſch auszudrücken, von der Gerechtmachung gehabt hat? Allein es iſt am beſten, das, was Thomas und die übrigen ſcholaſtiſchen Theologen dabey dachten, von ihm ſelbſt zu lernen.

Zuerſt wirft er die Frage auf, ob die Juſtification des Gottloſen in der Vergebung der Sünden beſtehe. Die Frage ſelbſt beweiſt, daß die Idee, welche mit dieſem Worte in der Schrift verbunden wird, noch nicht ganz verloren war. Noch immer gab es Lehrer, welche gerecht machen, und Sünden vergeben für ſynonymiſche Ausdrücke hielten. Den Beweis davon gab die gemeine Gloſſe über den eigentlichen Sitz dieſer Lehre im dritten Kapitel des Briefes Pauli an die Römer. Allein man hatte nun auch angefangen, aus dem damaligen lateiniſchen Sprachgebrauche über die Juſtification zu philoſophiren, und dieſem zu Folge glaubte man läugnen zu müſſen, daß die Gerechtmachung in der Vergebung der Sünden beſtünde. Gerecht machen hieß damals nichts anders, als einen Gerechten, oder einen Tugendhaften aus einem Ungerechten, und Laſterhaften machen, nicht aber ſo viel, als einen, wie einen Tugendhaften, behandeln, einen Ungerechten oder einen Laſterhaften nicht ſtrafen wollen, oder ihm die Strafen ſeiner Sünden erlaſſen. Alſo behauptete man, daß die Gerechtmachung in einer innern Veränderung des Menſchen beſtünde; wodurch er aus einem Sünder ein Menſch würde, der Neigung und Vermögen hatte, das, was recht und gut iſt, zu wollen und zu thun. Thomas ſuchte, wie Alexander von Hales, beyde Begriffe miteinander zu vereinigen, und behauptete, daß, da die Gerechtmachung eine Bewegung von einem Gegentheile zum andern ausdrückte, cum per modum motus de contrario in contrarium fiat, dieſelbe in der Vergebung der Sünde, nebſt der Erlangung der Gerechtigkeit beſtünde, unter welcher man nicht allein ein richtiges und ordentliches Verhalten nicht allein gegen das gemeine Beſte, ſondern auch gegen Gott, als den letzten Endzweck des Menſchen verſtehen müſſe. Seiner

ner Meinung nach erfolgte dadurch eine Veränderung des Zuſtandes, worinnen ſich der Sünder befindet, in einem demſelben entgegengeſetzten Zuſtande. Jener höre auf, dieſer hingegen werde hervorgebracht, und von dem Punkte, wo dieſer anhebe, erhalte die ganze Veränderung ihren Namen, quia motus denominatur magis *a termino ad quem*, quam *a termino a quo*. Zur Gerechtmachung gehöre jede **Wegnahme der Sünde**, quaelibet remotio peccati, wozu denn, wegen der metonymiſchen Bedeutung des Wortes **Sünde** auch die Wegnahme der Strafe gehören ſollte. Auf ſolche Weiſe glaubte er die Gloſſe mit der etymologiſchen gemeinen Bedeutung des lateiniſchen Wortes Juſtification, vereinigen zu können, ohne ſich darum zu bekümmern, ob dieſe Vereinigung auch mit dem Sprachgebrauche der Schrift beſtehen könnte, oder nicht.

Aus dieſem einmal angenommenen Begriffe folgte denn, daß mit der Erlaſſung der Sünde zugleich die **Eingießung der Gnade**, infuſio gratiae, oder eine unmittelbare Hervorbringung der richtigen Beſchaffenheit der Seele, mit welcher Gerechtigkeit, oder die Neigung und Kraft, das wahre gottgefällige Gute zu wollen und zu thun, verbunden ſey, weil es mit der Gerechtigkeit Gottes ſtreite, die Strafe der Sünde zu erlaſſen, ſo lange noch die Schuld der Sünde fortdaure, indem bey keinem Menſchen in dem Zuſtande, worinnen nun jeder gebohren wird, die Verſchuldung der Strafe ohne Gnade hinweggenommen werden könne. Weil denn unter der Gnade die richtige Beſchaffenheit des Menſchen verſtanden wurde, die nur durch Gottes unmittelbare Wirkung auf die Seele des Menſchen hervorgebracht werden konnte, ſo konnten einem ſeine verdienten Strafen nicht eher erlaſſen werden, als bis er aus einem bö-

 ſen

ſen und unheiligen Menſchen gut und tugendhaft gemacht worden war. Alſo mußten nach der Meinung der Scholaſtiker beyde Veränderungen zugleich vorgehen; die Erlaſſung der Strafe gieng nicht eher vor ſich, als bis der Menſch zu einem gebeſſerten Menſchen, ſo zu ſagen, umgeſchaffen worden war; denn dieſe plötzliche Umſchaffung war der Grund, worauf die Wirklichkeit der Vergebung der Sünden beruhte. Die Strafen der Sünden wurden ihm nicht um Chriſti und um ſeiner Erlöſung willen, ſondern wegen der neuen beſſern Beſchaffenheit erlaſſen, die er durch eine unmittelbare und übernatürliche Wirkung Gottes erhielt.

Weil nun angenommen war, daß die Gerechtmachung des Gottloſen geſchehe, wenn Gott denſelben zur Gerechtigkeit anregt, oder antreibt, Gott aber ſich in Wirkungen dieſer Art allezeit nach der Natur aller Dinge richtet, die in Bewegung geſetzt werden: So mußte man, wie auch Thomas thut, zugleich annehmen, daß der freye Wille des Menſchen durch ihn in Bewegung geſetzt werde, um das Geſchenk der Gnade empfangen zu können; daß folglich zur Gerechtmachung auch eine neue Bewegung und Thätigkeit des freyen Willens erfoderlich ſey. Indeß wird dieſes doch nur von den Erwachſenen behauptet, die den Gebrauch des freyen Willens haben. Bey Kindern hingegen, bey Blödſinnigen und Kranken, die des freyen Gebrauches deſſelben nicht mächtig ſind, ſoll die Gerechtmachung bloß in der Mittheilung einer neuen Bildung der Seele durch das Sacrament der Taufe, oder durch ein andres Sacrament beſtehn, wofern bey den letzten ein vorgängiger Vorſatz, daſſelbe und mit demſelben die Gnade anzunehmen, voraus geſetzt werden kann. Folglich beſteht immer das Weſen der Juſtification in einer innern phyſiſch-

phyſiſchartigen Veränderung der menſchlichen Seele, wodurch darinnen eine überwiegende Zuneigung gegen das höchſte Gut, und ein überwiegender Abſcheu am Böſen gewirkt wird. Davon iſt die Erlaſſung der Strafe, als eine unausbleibliche Folge, verbunden; denn wer nicht moraliſch böſe, nicht unheilig, nicht ungerecht iſt, der kann auch nicht geſtraft werden; verdient auch in dieſem Zuſtande nicht geſtraft zu werden.

Wie eine Wahrheit mit der andern zuſammen hängt, ſo verhält ſichs auch mit irrigen Vorſtellungen; eine erzeugt die andre, und dadurch kann zuweilen ſelbſt der Irrthum das Anſehen der Wahrheit erhalten. Gehöret die Bewegung des Glaubens, motus fidei, zur Gerechtmachung? Allerdings, antwortet Thomas. Denn da dieſelbe in der Zukehr des Gemüths zu Gott beſteht, das iſt, in wirklich richtigen Geſinnungen der Seele gegen Gott; die erſte Zukehr aber durch den Glauben geſchieht, worunter man bloß die Erkenntniß und Annahme der chriſtlichen Religion verſtand: So gehörte auch der Glaube zur Juſtification des Menſchen, und in dieſem Verſtande ſoll Paulus lehren, daß wir durch den Glauben gerecht werden. Wer zu Gott kommen will, der muß glauben, daß er iſt. Alſo iſt der Glaube zur Rechtfertigung des Menſchen nothwendig. Immer bleibt der Grund der Rechtfertigung eine innre Beſchaffenheit der menſchlichen Seele, die ihr durch eine unmittelbare Wirkung Gottes ertheilt wird, und die angenehmmachende Gnade genannt wurde.

Auf gleiche Weiſe wurde auch eine neue Bewegung des freyen Willens gegen die Sünde, oder eine Abkehr von derſelben durch den Haß und Abſcheu gegen ſie zur Rechtfertigung, nicht als eine Bedingung, ohne welche er der Vergebung der Sünde nicht genießen

kann,

kann, ſondern als eine wirkende Urſache derſelben erfodert. Denn niemand kann ſich zur Gerechtigkeit wenden, ohne ſich eben dadurch von der Sünde und Ungerechtigkeit abzukehren.

Nun glaubt denn Thomas alles auseinander geſetzt zu haben, was zur Vollſtändigkeit des Begriffes von der Juſtification gehört, um die Frage entſcheiden zu können, ob zu derſelben auch die Vergebung der Sünden zu rechnen ſey. Da, ſagt er, unter andern zum Motus, unter welchem Namen jede Art der Veränderung in dem Zuſtande und in der Beſchaffenheit eines Dinges verſtanden wurde, auch die Vollendung deſſelben gehört: So wird die Vergebung der Sünden mit Recht, als die Vollendung dieſer Veränderung zur Gerechtmachung des Gottloſen gerechnet. Es gehören nämlich vier Stücke dazu; die Eingießung, oder Mittheilung der Gnade; die Zukehr des freyen Willens durch den Glauben zur Gerechtigkeit; die Entfernung deſſelben von der Ungerechtigkeit; und die Vollendung dieſer Veränderungen durch die Vergebung der Sünden. Denn die Juſtification iſt überhaupt eine Verſetzung des Menſchen aus dem Stande der Ungerechtigkeit in den Zuſtand der Gerechtigkeit. Nun gehören zu jedem Motus drey Stücke; die Motion des Bewegenden; die Bewegung des Beweglichen, und die Vollendung derſelben, wodurch das Ziel, oder das Ende des Motus erreicht wird. Zur Motion gehört die Eingießung oder Mittheilung der Gnade; zur Veränderung des Veränderlichen die Zukehr deſſelben zur Gerechtigkeit, und deſſen Entfernung vom Böſen, die im freyen Willen durch den Glauben geſchieht, und endlich die Vergebung der Sünden zur Vollendung dieſer heilſamen und wichtigen Veränderung.

Aus

Aus allen dieſen Sätzen ergiebt ſich die Beantwortung der Frage, ob die Juſtification in Einem und demſelben Augenblicke, oder nach und nach vorgehe; ob ſie eine augenblickliche oder eine ſucceſſive Veränderung ſey. Thomas behauptet das Erſte und läugnet das Zweyte. Da, die Gerechtmachung des Gottloſen, ſagt er, von Gott verurſacht wird, nichts aber ſeiner Wirkung widerſtehen kann; das hingegen, was in der Zeit oder nach und nach geſchieht, darum ſucceſſiv iſt, weil der leidende Theil dem wirkenden widerſteht: So muß die Gerechtmachung, da die Eingießung der Gnade auf einmal, und in einem und demſelben Augenblicke geſchieht, auch in Einem Augenblicke vor ſich gehen, und kann keine ſucceſſive Veränderung ſeyn. Urſprünglich geſchieht ſie durch die Eingießung der Gnade, durch welche zugleich der freye Wille in Thätigkeit geſetzt und die Schuld erlaſſen wird; denn jene geſchieht augenblicklich und nicht nach und nach. Der Grund ſoll ſeyn, daß, wenn einem Dinge eine Form nicht gleich und plötzlich, ſondern nach und nach eingedrückt wird, das Subject derſelben nicht dazu geſchickt iſt, und deswegen der wirkende Theil, agens, Zeit braucht, das Subject dazu geſchickt zu machen. Daher ſehen wir auch, daß, wenn eine Materie durch eine vorgängige Alteration ihrer Beſchaffenheit zur Annahme einer ſubſtantialen Form vorbereitet iſt, ſie dieſe Form auf einmal annimmt, wie das Durchſichtige wegen ſeiner Diſpoſition dazu auf einmal das Licht annimmt und erleuchtet wird. Nun iſt aber die Kraft Gottes unendlich, und braucht keine Zeit, den Widerſtand desjenigen zu heben, der eine neue Form von ihm erhalten ſoll; folglich kann er auch augenblicklich und in Einem Nun, in inſtanti, den freyen Willen zu der neuen Form, die er haben ſoll, einrichten und geſchickt machen. Dawider wurde eine ſehr metaphy-

taphyſiſche Einwendung gemacht, daß ich nur eines Einwurfes dagegen gedenke. Wenn die Gnade, konnte man ſagen, dem Menſchen eingegoſſen oder mitgetheilt wird, ſo muß es einen erſten Augenblick geben, worinnen ſie in der Seele exiſtirt; eben ſo muß es, falls die Schuld erlaſſen wird, einen letzten Augenblick geben, worinnen ſich der Menſch unter der Schuld befindet. Nun kann der erſte und der letzte Augenblick nicht Ein und derſelbe Augenblick ſeyn; denn ſie ſind einander entgegengeſetzt, ſunt oppoſita; alſo folgen ſie auf einander und zwiſchen beyden muß es, wie der Philoſoph ſagt, eine Zwiſchenzeit geben; deswegen geſchieht die Juſtification nicht ganz auf einmal, ſondern nach und nach, und iſt folglich eine ſucceſſive Veränderung. Die Antwort hierauf iſt eben ſo metaphyſiſch, als die Einwendung. Mit der Succeſſion zweyer einander entgegengeſetzter Dinge, verhält es ſich, wie Thomas ſagt, ganz anders in Subjecten, die der Zeit unterworfen ſind, als in denen, welche über die Zeit erhoben ſind. In jenen giebt es keinen letzten Augenblick, wo die erſte Form in denſelben iſt; es giebt aber eine letzte Zeit und einen erſten Augenblick, worinnen die darauf folgende Form in einer Materie, oder in einem Subjecte exiſtirt. Der Grund iſt, daß es in der Zeit keinen erſten Augenblick giebt, vor dem ein andrer Augenblick unmittelbar vorhergeht, weil in der Zeit die Augenblicke ſich nicht, wie Folgen auf einander, verhalten, conſequenter ſe habent, ſo wenig als die Punkte in einer Linie. Die Zeit endigt ſich in einem Augenblick, und darum iſt in der ganzen vorhergehenden Zeit, dasjenige, was ſich zu einer gewiſſen Form bewegt, unter der entgegengeſetzten Form, und in dem letzten Augenblicke der Zeit, welcher der erſte Augenblick der folgenden Zeit iſt, hat ſie die Form, welche der Terminus des Motus iſt. Eine andre Bewandniß

hat

hat es mit den Dingen, die über die Zeit hinausgehen. Denn iſt darinnen eine Folge von Neigungen oder geiſtlichen Begriffen, wie, zum Exempel, in den Engeln, ſo wird die Folge nicht durch eine fortgehende Zeit gemeſſen, tempore continuo, ſondern durch eine diſcrete Zeit, tempore diſcreto, wie auch die Dinge ſelbſt, welche gemeſſen werden, nicht fortgehende Dinge ſind, continua. Daher muß es darinnen einen letzten Augenblick geben, in welchem der Erſte geweſen iſt, und einen erſten, worinnen der Letzte; worinnen das iſt, was folget. Es iſt da keine Zwiſchenzeit, weil es da keine Continuität der Zeit giebt, die das foderte. Nun iſt die menſchliche Seele, welche gerecht gemacht wird, ihrer Natur nach, über die Zeit erhaben, und nur zufälliger Weiſe derſelben unterworfen, in ſofern ſie ſich mit der fortgehenden Zeit denkt, cum continuo, und in Abſicht auf die Zeit nach den Bildern der Phantaſie, ſecundum phantaſmata, worinnen ſie die verſtändlichen Bilder betrachtet, ſpecies intelligibiles. Hiernach muß man über ihre Veränderung, der Beſchaffenheit der in der Zeit vorgehenden Veränderungen gemäß urtheilen, daß wir nämlich ſagen, es gebe keinen letzten Augenblick, worinnen die Schuld da geweſen ſey, ſondern eine letzte Zeit, und der erſte Augenblick, worinnen die Gnade da iſt; die Schuld aber ſey in der ganzen vorhergehenden Zeit da geweſen. Kann dieſe Beantwortung nicht leicht, oder gar nicht verſtanden werden: So liegt die Schuld nicht an mir; denn ich gebe die Gedanken des Thomas in der Ordnung und Folge, worinnen er ſie zuſammengereihet hat, und kann er nicht verſtanden werden, ſo weiß ich keinen andern Grund davon anzuzeigen, als den, daß er ſich ſelbſt nicht verſtanden, oder ſeine Vorſtellungen nicht deutlich genug gedacht hat. Das ſind die Dornengebüſche, auf die man in den Schriften der ſcholaſtiſchen

Theolo-

Theologen ſo oft ſtößt; man verwickelt ſich darinne, ohne zu ſehn, wie man ſich ohne Verwundung des geſunden Menſchenverſtandes wieder herausfinden ſoll.

Nach dem Vorhergehenden iſt die Mittheilung der Gnade, oder ihre Eingießung in der Ordnung das Erſte, was zur Natur derſelben gehört, weil die Action des Bewegenden natürlicher Weiſe in jeder Bewegung das Erſte iſt, was in Betrachtung kömmt. Aus dieſem Grunde iſt die Rechtfertigung des Gottloſen, weil ſie auf die Theilnehmung deſſelben an dem ewigen Gute abzweckt, das größte Werk Gottes. Man kann ein Werk in zwiefacher Abſicht groß nennen; erſtlich in Abſicht auf die Art der Wirkung; ſo iſt die Schöpfung ein großes Werk, weil dadurch etwas aus Nichts hervorgebracht wird; zweytens in Abſicht auf die Größe deſſen, was dadurch zur Wirklichkeit kömmt, und in dieſer Abſicht iſt die Juſtification des Gottloſen ein größres Werk, weil dasjenige, deſſen Ende die Theilnehmung am ewigen Gute iſt, für größer gehalten werden muß, wie Auguſtin ſagt, als die Schöpfung des Himmels und der Erde, deren Ende nur ein veränderliches Gut iſt; denn Himmel und Erde werden vergehn, aber die Seligkeit und die Prädeſtination der Gottloſen iſt unvergänglich und ewig.

Die Gerechtmachung des Gottloſen kann allein durch Gott geſchehen, und geſchieht nicht nach dem gemeinen Laufe der Natur, ſondern die Gnade geht ſo vor derſelben vorher, daß die Gerechtigkeit gleich eine gewiſſe Vollkommenheit erreicht; folglich wird ſie mit Recht für ein **Wunder** gehalten.

Nunmehr folgt eine Abhandlung vom **Verdienſte**, welches eine Wirkung der mitwirkenden Gnade ſeyn ſoll.

Die

Die erſte Frage iſt: Kann der Menſch etwas bey Gott verdienen? Allerdings, antwortet Thomas; nicht nach der abſoluten Beſchaffenheit der Gerechtigkeit, ſondern nach der Vorausſetzung einer göttlichen Anordnung dazu, in ſofern der Menſch durch ſeine Handlungen dasjenige erlangt, wozu ihm Gott die Kraft zu handeln mitgetheilt hat. Zwiſchen dem Lohne, welchen ein Menſch empfängt, wenn er dasjenige thut, wozu ihm Gott das Vermögen mittheilte, und zwiſchen dem, was er thut, iſt freylich kein genaues Verhältniß; denn zwiſchen Gott und dem Menſchen iſt die größte Ungleichheit, und alles, was bey dem Menſchen gut iſt, das iſt von Gott; folglich kann auch zwiſchen dem, was der Menſch thut, und zwiſchen dem, was Gott dafür vergilt, keine vollkommne Gleichheit ſtatt haben, obgleich eine gewiſſe Proportion dabey ſtatt hat. Auf eine andre Weiſe verdient ein Sohn etwas von ſeinem Vater; auf eine andre ein Knecht von ſeinem Herrn. Darum beruht das menſchliche Verdienſt bey Gott nicht auf der abſoluten Gerechtigkeit, ſondern auf der Vorausſetzung ſeiner Anordnung; der Lohn, den der Menſch verdienen kann, iſt nur gleichſam ein Lohn.

Weil das ewige Leben die Natur überſteigt, ſo kann der Menſch in ſeinem itzigen Zuſtande, ohne die Gnade Gottes, ſo wenig das ewige Leben verdienen, als er daſſelbe im Stande ſeiner noch nicht verderbten Natur ohne dieſelbe verdienen konnte.

Alles Verdienſt iſt ein **Verdienſt der Würdigkeit**, meritum de condigno, oder ein **Verdienſt der Schicklichkeit**, meritum de congruo. Weil nun jedes gute Werk des Gerechtfertigten ſeinen Urſprung von der in ihm wohnenden Gnade des heiligen Geiſtes hat, ſo iſt es auch der **Würdigkeit** nach verdienſtlich; aber nicht

in ſofern ſein freyer Wille daran Theil nimmt. Von dieſer Seite hat es nur das Verdienſt der Schicklichkeit; es iſt Gott nur anſtändig, daſſelbe nach der Herrlichkeit ſeiner Gnade zu belohnen.

Die Gnade iſt das Principium jedes verdienſtlichen Werkes mehr durch die Liebe, als durch eine jede andre Tugend, weil durch die Liebe ein jedes gute Werk höchſtfreywillig und dadurch auf die ewige Seligkeit gerichtet wird.

Kein Menſch kann ſich die erſte Gnade, weder durch vorhergehende gute Werke, weil ſie mit dem Geſchenke der Gnade in keinem Verhältniſſe ſtehen, noch auch durch nachfolgende Werke verdienen, weil dieſe nicht der Grund, ſondern das Ende oder die Folge der ihm mitgetheilten Gnade ſind; ein Satz, worinnen vornehmlich Scotus und ſeine Schüler durch die Behauptung des Gegentheils abgiengen.

Weil menſchlichen Werken das Verdienſt der Würdigkeit nur in ſofern zugeeignet werden kann, in ſofern ſie aus Anregung Gottes und durch ſeine Gnade geſchehen, Chriſto aber, als dem Haupte der Kirche, die Gnade gegeben worden iſt, wodurch er ſowohl ſich, als andern, Etwas verdienen konnte: So muß auch ſeinen Werken, und den Seinigen allein das Verdienſt der Würdigkeit zugeeignet werden; nicht bloß das Verdienſt der Schicklichkeit, weil ihm eine alles übertreffende Gnade ertheilt war.

Aus dem nächſtvorhergehenden Satze folget, daß kein Menſch ſich die Wiederherſtellung von ſeinem Falle verdienen kann; ſie iſt bloß ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit.

Allein obgleich der Menſch ſeine Wiederherſtellung von dem Falle nicht verdienen kann, ſo kann er doch, ſobald er durch die Gnade wieder aufgerichtet iſt, die Vermehrung der ihm mitgetheilten Gnade verdienen. Denn wie das, wodurch der Zweck erreicht wird, eben daſſelbe iſt, was zum Zwecke führt, alle guten Werke aber, die durch die Gnade geſchehen, weil ſie in ſofern ihren Urſprung von Gott haben, die Seligkeit verdienen, und zwar nach dem Verdienſte der Würdigkeit, ſo verdienen dieſelben auch auf gleiche Weiſe und mit gleichem Verdienſte den Wachsthum und die Vermehrung der Gnade und der Liebe. Das Ende der Bewegung, welche die Gnade begonnen hat, iſt das ewige Leben, und dazu iſt der Fortgang die Vermehrung der Gnade; wenn denn das Ende der verdiente Lohn guter Werke iſt, ſo iſt es noch vielmehr der Fortgang zu demſelben durch die Vermehrung der Gnade, durch welche die erſte Bewegung nach dem letzten Ziele bewirkt worden iſt.

Folget daraus nun, daß der Gerechtfertigte auch die Beharrung im Guten bis ans Ende verdienen könne? Dieſe Frage beantwortet Thomas ſo, daß er erſt einen Unterſchied zwiſchen der Beharrung im Guten nach dem Tode, und zwiſchen der Beharrlichkeit darinnen in dieſem Leben macht. Jene gehört zur zukünftigen Herrlichkeit, wozu der Gerechtfertigte ein Verdienſt der Würdigkeit in ſeinen guten Werken hat. Daß er alſo dereinſt ſo zum Guten beſtimmt wird, daß er nicht mehr fallen kann, dieß kann er verdienen, weil ihn die Gnade dazu tüchtig macht. Allein die Beharrlichkeit in dieſem Leben kann der Menſch nicht verdienen; denn ſein Wille iſt ſeiner Natur nach biegſam und veränderlich, und die Beharrung im Guten nichts, als eine Fortſetzung und immerfortdauernde Schöpfung der Gnade, die ihn zu guten

Werken geſchickt macht, und dieſe giebt allein Gott; daraus folget, daß dieſelbe ein Geſchenk der unverdienten Milde und Freygebigkeit Gottes iſt.

Kann ſich nun der Gerechtgemachte durch ſeine guten Werke des ewigen Lebens würdig machen, ſo kann er noch vielmehr zeitliche Güter verdienen, wiewohl bey dieſem Satze die Einſchränkung zu machen iſt, in ſofern die geiſtliche Wohlfahrt deſſelben befördert werden kann. Denn zeitliche Güter ſind nicht an und vor ſich ſelbſt und ohne Bedingung, ſondern nur unter gewiſſer Bedingung gut. Sie verdienen dieſen Namen nur, wenn ſie die wahre und ewige Wohlfahrt des Menſchen nicht hindern; wenn ſie nicht allein damit beſtehn, ſondern auch dieſelbe befördern können. Dann und unter dieſer Bedingung kann der Gerechtfertigte dieſelbe von Gott verdienen, und zwar nicht allein dem Verdienſte der Schicklichkeit, ſondern auch dem Verdienſte der Würdigkeit nach.

Dieß iſt die Theorie von der dem Menſchen zur Seligkeit nöthigen Gnade, die von den Thomiſten eifrig behauptet worden iſt, und in den meiſten Schulen der römiſchen Kirche noch behauptet wird, obgleich Scotus, und diejenigen, die zu den Franciſcanern gehören, in einigen Stücken davon abweichen. Auf dieſe Abweichungen will ich mich itzt nicht einlaſſen, weil ſie doch im Ganzen keine weſentlichen Veränderungen des ſcholaſtiſchen Lehrbegriffes ausmachen, und nur dem Menſchen und ſeinem freyen Willen in Abſicht auf ſeine innre Verbeſſerung, und in Abſicht auf ſeine Anſprüche, die er ſich auf das ewige Leben ſoll erwerben können, noch mehr einräumen, als Thomas und ſeine Nachfolger thun. Wie weit dieſe Theorie, beſonders was die Lehre von der Rechtfertigung betrifft, von der Lehre der Schrift abweiche,

weiche, dieß kann keinem unbekannt ſeyn, der nicht ganz ein Fremdling in den apoſtoliſchen Schriften iſt. Nach dieſen iſt die Rechtfertigung keine phyſiſche, ſondern eine moraliſche Handlung Gottes, die in einer Zurechnung beſtehet, und von der innern Beſſerung des Menſchen unterſchieden iſt. Denn daß das Wort gerechtmachen ſeiner Abſtammung nach, beſonders im Lateiniſchen eine innre Veränderung des Menſchen, oder die göttliche Mittheilung einer neuen rechtmäßigen Beſchaffenheit in ſeiner Seele bedeuten könne, daran kann wohl freylich nicht gezweifelt werden; daß es aber dieſe Bedeutung in der Bibel habe, und beſonders in denjenigen Stellen, die eigentlich von dieſer Materie handeln, dieß iſt, was die Scholaſtiker weder erwieſen noch unterſucht haben. Darinnen irrten ſie freylich nicht, daß die Rechtfertigung, in ſofern ſie darinnen beſteht, daß dem Menſchen ſeine Schuld nicht mehr zur Strafe zugerechnet wird, daß ihm vielmehr die Strafen derſelben erlaſſen werden, mit der innern Beſſerung und Heiligung des Menſchen verbunden ſey. Denn kein Menſch wird von ſeinen Sünden gerechtfertiget, ohne innerlich verändert zu werden. Allein die ſubjectiviſche Identität macht keine formale und wirkliche Identität aus; beyde können in einem Subjecte zuſammen kommen, ohne an ſich ſelbſt einerley zu ſeyn. Es kömmt auch hier nicht auf bloße verſchiedne Bedeutungen an, und der Streit darüber iſt kein bloß exegetiſcher Streit, ſondern dogmatiſch, der in einer Lehre des Glaubens Sachen und wirklich verſchiedne Begriffe betrifft. Er iſt überdieß ein ſehr wichtiger Streit; denn die Lehre von der Rechtfertigung iſt eine von den wichtigſten Wahrheiten der Offenbarung, worauf unſre Seligkeit beruht, und hängt mit den praktiſchen Lehren des Chriſtenthums genau zuſammen, indem die ganze Beruhigung unſers Gemüths und

die Freudigkeit deſſelben zu Gott darauf ankömmt, ob die göttliche Begnadigung aus der innern Beſſerung herzuleiten ſey, oder ob dem Menſchen durch dieſelbe das unendliche Verdienſt unſers Erlöſers zugerechnet werde.

Die Theorie der ſcholaſtiſchen Theologie irrte aber nicht allein darinnen, daß verſchiedne göttliche Handlungen mit einander verwechſelt wurden, welches immer eine ſchädliche Verwechslung iſt, ſondern auch darinnen, daß ſie behauptete, die Rechtfertigung wiederfahre den Menſchen nicht bloß in Abſicht der von ihnen ergriffenen Verſöhnung Chriſti, und folglich bloß um ſeines Verdienſtes willen, ſondern ſie geſchehe auch, wo nicht allein wegen ihres Gehorſames gegen die göttlichen Foderungen, doch zum wenigſten zugleich wegen deſſelben. Daß Chriſtus der Grund unſrer Rechtfertigung ſey, das gaben die ſcholaſtiſchen Theologen zu, wiewohl mit einer ſehr großen Zweydeutigkeit und Verſchiedenheit der Bedeutung. Sie erkannten, daß er die Sünde überwunden und durch ſein Beyſpiel uns den Weg zum Gehorſame gegen Gott und zu jeder wahren Tugend gezeigt habe. Sie hielten auch die von ihm geleiſtete Verſöhnung für die Urſache, um welcher willen Gott mit unſerm unvollkommnen Gehorſam zufrieden ſey und uns um unſrer Werke willen, und durch dieſelben aller ihrer Mängel und Unvollkommenheiten ungeachtet die ewige Seligkeit geben wolle. Sie läugneten nicht, daß der Glaube zur Rechtfertigung erfodert werde; denn dieß ſtand mit ausdrücklichen Worten in der Schrift. Allein die Frage war, theils was unter dem Glauben zu verſtehen ſey; theils ob der Glaube als eine Pflicht und als ein gutes Werk zur Rechtfertigung gehöre; theils ob er allein dazu hinreiche oder ob er mit Werken begleitet und unterſtützet, dieſen ſeinen Früchten und Folgen nach

rechtfertige, und das war es, was von den Scholaſtikern nicht ſo beantwortet wurde, als es nach dem Unterrichte der Schrift hätte beantwortet werden ſollen. Damit man nun richtige hiſtoriſche Vorſtellungen davon erhalte, ſo verdienen die Lehrſätze der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrem zweyten Zeitalter eine beſondre Betrachtung.

Ueber die Lehrſätze der ſcholaſtiſchen Theologie im zweyten Zeitalter derſelben vom Glauben.

Wie viele Verwirrungen zu allen Zeiten in der Erkenntniß der Wahrheit durch die uneigentlichen Bedeutungen der Worte, ſie mögen nun auf der Vergleichung eines Gegenſtandes mit dem andern, oder auf der Verwechslung der Namen verſchiedner Dinge wegen irgend einer innern oder äußern Verbindung derſelben unter einander beruhen, angerichtet worden ſind, davon iſt auch die Lehre vom Glauben ein ſehr auffallendes Beyſpiel. Das Wort Glaube hat auch in der Offenbarung mancherley Bedeutungen, die ſorgfältig von einander abgeſondert und unterſchieden werden müſſen, wenn man ſie nicht misverſtehn ſoll. Dieß iſt nun ſelbſt dem ungelehrten Leſer derſelben nicht unmöglich, wenigſtens nicht, wo es auf die Hauptbedeutungen ankömmt; aber es iſt doch kein leichtes Geſchäfte und es gehört ein ſehr

ſorgfältiges und aufmerkſames Studium dazu. Um deswillen hätten beſonders die Lehrer der Chriſten ſich vorzüglich damit beſchäftigen, und beſonders der Sprachen ſowohl des alten als des neuen Teſtaments kundig zu bleiben ſich äußerſt angelegen ſeyn laſſen ſollen, da die Sprachart der apoſtoliſchen Schriften ſich ſo ſehr nach der Sprache der Bücher der ältern Offenbarung bildet und richtet. Allein dieſe Beſchäftigung wurde frühzeitig, beſonders in der lateiniſchen Kirche vernachläßigt, und bey gewiſſen Hauptworten weil ſie, dem Schalle nach, ſehr verſtändlich zu ſeyn ſchienen, nicht einmal für nöthig geachtet. So iſt es beſonders dem Worte Glauben ſeit Auguſtins und noch ältern Zeiten ergangen. Ich habe zwar zuweilen in den Schriften der ältern und ſpätern Lehrer der Kirche Stellen bemerkt, worinnen daſſelbe, wo nicht ganz, doch zum Theil oder hauptſächlich in dem Sinne genommen worden iſt, den es in der Offenbarung da hat, wo demſelben die Rechtfertigung zugeſchrieben wird; aber häufig ſind dieſe Stellen nicht. Am häufigſten wurde es, beſonders im dreyzehnten Jahrhunderte von der hiſtoriſchen Erkenntniß des Chriſtenthums und beſonders derjenigen Wahrheiten verſtanden, die in dem apoſtoliſchen Bekenntniſſe enthalten ſind, das eben deswegen vorzugsweiſe der Glaube fides hieß. Auguſtins Schriften und Anſehn haben auch hier viel Schaden gethan, nachdem er den Glauben, die Hofnung und Liebe beſonders als Pflichten vorzuſtellen angefangen hatte, welche die Tugend des Chriſten von der bloß menſchlichen unterſcheiden ſollten, und deswegen auch theologiſche Tugenden genannt zu werden pflegten. Daher ſtehen dieſelben in den ſcholaſtiſchen Chriſten Moralen oben an. Sowohl Alexander von Hales, als Thomas haben weitläuftige Artikel über den Glauben. Beyde ſtimmen in ihren Vorſtellungen genau

mit einander überein; Albertus Magnus hat eben dieſelben, und die ſpätern Scholaſtiker haben ſich an dieſe Patriarchen ihrer Schüler gehalten. Ich will alſo das Merkwürdigſte von dem auszeichnen, was zur Vollſtändigkeit dieſer Geſchichte gehöret.

Thomas von Aquino, den ich hier wieder theils wegen ſeiner Uebereinſtimmung mit den ältern Scholaſtikern, und beſonders mit Alexandern von Hales, theils wegen der Uebereinſtimmung der ſpätern Zeiten mit ihm zum Führer nehme, handelt zuförderſt von dem Gegenſtande des Glaubens. Er theilt das Object deſſelben in das formale und das materiale. Jenes iſt, weil nichts zum Glauben gehört, als was ſich auf Gott bezieht, die erſte Wahrheit, welche das höchſte Weſen ſelbſt iſt, in ſo fern es von dem Verſtande vernünftiger Geſchöpfe erkannt werden kann; dieſes hingegen dasjenige, was von den Gläubigen geglaubt wird. Die Religion enthält freylich viele Arten von Kenntniſſen, die Gott nicht zum unmittelbaren Objecte haben; Lehren von dem Menſchen; Lehren von der Menſchheit Jeſu; Lehren von den Sacramenten; alles mit einem Worte, was in der Schrift enthalten iſt, gehöret auch zum Glauben. Allein wie in der Wiſſenſchaft der Geometrie das Materiale die Concluſionen, der Grund der Wiſſenſchaft aber die Mittel der Demonſtration ſind, woraus die Concluſionen erkannt werden: So iſt auch die erſte und höchſte Wahrheit Gott, in ſo fern er erkannt werden kann, der Grund deſſen, was geglaubt wird. Denn der Beyfall des Glaubens gründet ſich darauf, daß er das offenbaret hat, was wir für wahr erkennen. Zum Materialen deſſelben können alſo vielerley Wahrheiten gehören; die ihn nicht gerade zu angehen; das Formale bleibet doch immer die erſte

und höchſte Wahrheit, die den Grund enthält, warum wir der Wahrheit unſern Beyfall nicht verſagen.

Das, was von einem Gegenſtande erkannt wird, richtet ſich nach der Beſchaffenheit deſſen, der ihn erkennt. Der Verſtand erkennet die Dinge, theils durch die Verbindung, theils durch die Trennung der Begriffe, die er hat und empfängt. Ob nun alſo gleich die höchſte Wahrheit an ſich einfach und nicht zuſammengeſetzt iſt, incomplexum quid; ſo iſt ſie doch, in ſo fern ſie erkannt wird, etwas Zuſammengeſetztes, complexum enuntiabile, das durch Worte ausgedrückt und bezeichnet werden kann.

Da das formale Object des Glaubens die höchſte Wahrheit, in der höchſten Wahrheit aber kein Irrthum enthalten iſt, ſo kann auch im Glauben, in ſo fern ſolcher ſich darauf gründet, nichts falſches enthalten ſeyn, ſo wenig als die Folgerungen aus richtigen Gründen der Demonſtration in wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſen einen Irrthum enthalten können.

Der Glaube iſt nach der Beſchreibung Pauli, eine gewiſſe Erkenntniß deſſen, was man nicht ſieht. Hieraus folget, daß das Object des Glaubens nichts ſeyn könne, was in die Sinne fällt. Der Verſtand wird auf eine zwiefache Art zum Beyfalle bewogen; entweder durch das Object ſelbſt, theils vermittelſt der Sinne, theils durch die Gründe der Demonſtration und ihre Folgerungen, oder durch die Wahl des Willens, der ſich auf eine oder die andre Seite mit ſeinem Beyfalle lenkt, welcher Meinung iſt, ſobald dabey eine Beſorgniß ſtatt hat, daß auch das Gegentheil wahr ſeyn könne; Glaube hingegen, wenn kein Zweifel noch eine Beſorgniß des Ge-

Gegentheils ſich darein miſcht. Hieraus erhellet unwiderſprechlich, daß nichts was ſinnlich iſt, nichts was geſehn werden kann, ein Gegenſtand der Meinung oder des Glaubens ſeyn könne. Unſer Erlöſer ſagte zwar zu dem ungläubigen Thomas: Weil du mich geſehn haſt, ſo glaubſt du. Allein etwas anders war es, was Thomas ſah, und etwas anders, was er glaubte. Er ſah Chriſtum vom Tode auferſtanden, und glaubte an ſeine Gottheit, die er nicht ſah. Was demnach durch die Sinne erkannt, zum Beyfall nöthigt, gehöret nicht zum Objecte des Glaubens.

Was geglaubt wird, weil es geglaubt zu werden verdient, wird, in ſo fern man daſſelbe glaubt, nicht wiſſenſchaftlich; nicht demonſtrativiſch erkannt, ob es gleich möglich iſt, daß, was einer nur meint, oder glaubt, ein andrer auf eine wiſſenſchaftliche Weiſe erkenne und einſehe. Die Gründe, womit man in der Theologie Lehren des Glaubens beweiſt, ſind auch nicht demonſtrative, ſondern perſuaſive Beweiſe, und ſetzen immer den Glauben voraus. Thomas hatte eben die Vorſtellungen, welche Abälard in ſeiner Eintheilung zur Theologie behauptet hatte.

Da die Lehren, welche zum Glauben gehören, Theile ſind, die in einem gewiſſen Zuſammenhange miteinander ſtehen, ſolche Theile aber mit einem ſeinem Urſprunge nach griechiſchen und lateiniſchen Worte Artikel heißen, ſo kann man ſie allerdings in gewiſſe Artikel eintheilen, ob gleich von einigen behauptet werden möchte, daß ſie ihrer Menge wegen auf eine gewiſſe beſtimmte Zahl gebracht werden könnten. Auch andre Wiſſenſchaften als die Grammatik und die Rhetorik, beſtehen, wie ſchon Cicero bemerkt hat, in gewiſſen Artikeln. Bey dieſer Eintheilung muß nur darauf geſehen

ſehen werden, daß man diejenigen, welche zum Weſen des Glaubens in Anſehung unſerer Beziehung auf Gott gehören, von denen unterſcheide, welche die Schrift nur zur Erklärung und Erläuterung derſelben zu glauben befiehlt.

Die Artikel des Glaubens ſind mit der Folge der Zeit vermehrt worden; aber nicht der Subſtanz, ſondern bloß der deutlichern Erkenntniß und dem Bekenntniſſe nach. Denn diejenigen, welche die Nachkommen der erſten Gläubigen ausdrücklich, explicite, und in einer größern Zahl angenommen haben, waren in denen, die von dieſen geglaubt wurden, eingeſchloſſen, und unter einer kleinen Zahl begriffen, implicite et ſub minori numero credebantur.

Die Eintheilung des Glaubens in vierzehn oder zwölf Glaubensartikel, welche von der Kirche angenommen worden iſt, bezieht ſich auf den Innhalt derſelben, nach welchem einige zum Glauben an Gott, andere zum Glauben an das Geheimniß der Menſchwerdung gehören. Deswegen iſt es eine gute und bequeme Eintheilung. Daß einige vierzehn, andre nur zwölf Artikel zählen, das kömmt daher, daß jene drey beſondre Artikel von den drey göttlichen Perſonen, und zween von der Empfängniß und Geburt Chriſti zählen; dieſe hingegen aus den erſten dreyen nur einen, dafür aber wieder aus dem Bekenntniſſe von der Auferſtehung und dem ewigen Leben zween Artikel machen.

Dem apoſtoliſchen Glauben, oder Bekenntniſſe, welches den Chriſten von der allgemeinen Kirche verfaſſet und vorgeſchrieben ſeyn ſoll, wird ein göttliches Anſehen zugeeignet; nicht allein weil es aus der heiligen Schrift,

Schrift, zum Beſten der gemeinen Chriſten geſammelt worden ſey, denen es an Zeit und Fähigkeit fehlt, ſelbſt die zum Glauben nöthigen Lehren aus der heiligen Schrift zu ſammeln und in Ordnung zu bringen, ſondern auch wegen der der Kirche zugeeigneten Unfehlbarkeit, nach der ſie, der Meinung der Zeit zu Folge, in Sachen des Glaubens nicht irren kann. So wird auch von dem römiſchen Biſchofe, als dem von Chriſto in der Perſon Petri verordneten Haupte der ganzen Kirche behauptet, er habe um neuaufkommenden und einreißenden Irrthümern des Glaubens zu widerſtehen, und die Chriſten bey ihrer hergebrachten Rechtgläubigkeit zu erhalten, das Recht neue Symbola zu verfaſſen, weil ihm das Recht zuſtehe, allgemeine und beſondre Kirchenverſammlungen anzuordnen, und mit denſelben zu beſtimmen, was die Chriſten zu glauben verbunden ſeyn ſollen. Dieß waren nun freylich herrſchende Meinungen, und der wäre gewiß unter die Ketzer gerechnet worden, der das Gegentheil behauptet hätte. Indeß fehlte es doch nicht an Gegnern, welche ſowohl die Unfehlbarkeit und das göttliche Anſehen der allgemeinen Kirche, als auch die Gründe der Rechte, welche dem Papſte in Rom eingeräumt wurden, in Zweifel zogen und mit Einwürfen beſtritten, die eben nicht ſo leicht zu widerlegen waren.

Vom Gegenſtande des Glaubens gehet Thomas zum Actus deſſelben fort, und will erklären, worinnen eigentlich der Glaube beſtehe. Glauben heißt alſo, nach ſeiner Erklärung, ſo viel, als etwas mit Beyfall, mit Ausſchließung ſowohl alles Zweifels, als des Anſchauens für wahr halten, und zwar, weil man eine überwiegende Neigung zum Beyfalle hat. Der Glaube iſt ein Beyfall, der von allem Zweifel frey iſt;

denn

denn ſonſt wäre er bloß Meinung; ein Beyfall aber, der nicht bloß aus dem Anſchauen ſelbſt entſpringt; denn dieſes iſt der zukünftigen Welt vorbehalten. Gotte glauben, credere Deo, Gott glauben, credere Deum und an Gott glauben, credere in Deum ſind Ausdrücke, die verſchiedne Begriffe, aber doch Eine und dieſelbe Sache bezeichnen. Die erſte Redensart giebt zu erkennen, daß der Grund des Glaubens, womit man geoffenbarte Lehren annimmt, Gott ſelbſt, als die erſte Wahrheit ſey. Die Formel, Gott glauben, bezieht ſich auf das Materiale und giebt dasjenige an, was wir glauben, alles dasjenige nämlich, was Gott angeht. Die Formel: An Gott glauben, drückt dasjenige aus, was den Willen bewegt, mit dem Verſtande das für wahr zu halten, was geglaubt wird. Es iſt aber zur Seligkeit nothwendig, daß der Menſch Gott in allen Stücken Glauben beymeſſe; dieſe mögen nun von dem Verſtande deſſelben gefaßt werden können, oder den Begriff deſſelben überſteigen. Was die vornehmſten Hauptſtücke des Glaubens betrift, ſo müſſen dieſelben von allen Menſchen ausdrücklich erkannt werden; das Uebrige, was auch in der Schrift enthalten iſt, bedarf keiner ausdrücklichen Erkenntniß, ſondern bloß der Bewilligung oder des Beyfalls. Eine genauere und vollkommnere Erkenntniß wird nur von denen gefodert, die zur Unterweiſung andrer Menſchen berufen ſind. Die Erkenntniß deſſen, was zu den Hauptſtücken des Glaubens gehört, und die Subſtanz deſſelben ausmacht, muß jedermann haben; denn ſonſt kann er nicht ſelig werden. Was aber das Zufällige davon betrift, deſſen Vorſtellung und Erkenntniß kann er entbehren; nur muß er bereit ſeyn, es anzunehmen. Sobald er deſſen kundig wird, ſo muß ſein Glauben mit wirklicher deutlicher Erkenntniß verbunden ſeyn, oder er muß ſich deſſen

bewußt ſeyn, was er mit Beyfall annimmt. Unter den Wahrheiten des Glaubens muß beſonders, nach der Bekanntmachung des Evangelii, das Geheimniß der Dreyeinigkeit und das Geheimniß der Menſchwerdung von allen ausdrücklich geglaubt werden, obgleich der gemeine Chriſt nicht an alle beſondere und feinere Erklärungen, Entwickelungen und Rettungen dieſer Geheimniſſe ausdrücklich zu glauben, verbunden iſt, indem dieſer weitere Umfang für die Lehrer und Vorſteher des Volkes gehört. Dieſer ausdrückliche und ſtillſchweigende Glaube, fides explicita et implicita, iſt ein verdienſtlicher Actus des Verſtandes, weil er eine Wirkung der Gnade iſt, die den Willen antreibt, die Lehren der Offenbarung mit Ueberzeugung und Beyfall anzunehmen. Dieſe Verdienſtlichkeit aber verliert er ganz, ſobald man Gründe ſucht, wodurch die Vernunft zum Beyfalle bewogen werden ſoll, behält jedoch ſeine ganze Verdienſtlichkeit, wenn man ſchon die Lehren mit völligem Beyfalle angenommen hat, nachher aber auch Vernunftbeweiſe ſucht und ausfündig macht, um in dieſem Beyfalle immer mehr befeſtigt zu werden.

Aus dieſer Erklärung des Glaubens erhellet unwiderſprechlich, daß Thomas und alle Scholaſtiker vor ihm und nach ihm denſelben bloß für eine Art der Erkenntniß hielten; nicht aber vornehmlich und hauptſächlich für eine Affection oder Handlung des Willens, die zwar Erkenntniß und Beyfall vorausſetzt, und darinnen gegründet; die aber doch weſentlich davon unterſchieden iſt. Sie ſchloſſen zwar nicht alle Theilnehmung des Willens am Glauben davon aus; allein das Geſchäffte, das ſie demſelben, wenn ich ſo reden darf, dabey auftrugen, war bloß ein Antrieb des Verſtandes, dasjenige, was nicht geſehn noch durch Empfindung und Erfahrung wahrgenommen werden kann, für

wahr

wahr zu halten, und nicht daran zu zweifeln, weil die Erkenntniß aus der Offenbarung Gottes ihren Urſprung hat, Gott aber nicht irren kann. In dieſer Abſicht wurde der Glaube zuweilen von den Scholaſtikern, und beſonders von Alexandern als ein Anhängen an Gott, aber an Gott als der erſten Wahrheit beſchrieben, weil Auguſtin dieſen Ausdruck gebraucht hatte, wie man etwa im Deutſchen auch ſagen kann, der Wahrheit anhängen, das heißt, dem, was wahr iſt, Beyfall geben. Als ein zuverſichtliches Vertrauen zu Gott, als ein Verlangen, begnadigt zu werden, als eine freudige Erwartung dieſer Begnadigung ward er nicht beſchrieben. Auch ward der Glaube nicht als ein ſolches Vertrauen für den objectiven Grund unſrer Begnadigung oder für das Mittel erklärt, wodurch wir Vergebung der Sünde und alle uns zu unſrer Seligkeit nöthigen Wohlthaten der Erlöſung Jeſu Chriſti erlangen. Daraus folget nicht, daß ſie die Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit dieſes zuverſichtlichen Vertrauens ganz geläugnet hätten; nur das iſt unſtreitig, daß ſie ſich daſſelbe nicht unter dem Glauben dachten, ſondern es mehr für eine Folge des Glaubens, als für den Glauben ſelbſt hielten, in ſo fern er in der Erwartung unſrer Seligkeit von Gott um Chriſti und ſeiner Verheißungen willen entſteht. Dieſes Vertrauen, dieſe Erwartung rechneten ſie mehr zu der ſogenannten theologiſchen Tugend der Hoffnung, als zum Glauben nach dem Begriffe, den die Schrift mit dieſem Worte verbindet. Es iſt aber für die Richtigkeit der Erkenntniße nicht gleichgültig, ob wir mit den Ausdrücken der Schrift beſonders in den Hauptſtellen einer beſtimmten Lehre eben die Begriffe, welche ihre Verfaſſer damit verbanden, verbinden oder nicht, weil daraus in unſern Vorſtellungen von ihrem Innhalte nothwendig Verwirrungen

rungen und Misverſtändniſſe entſpringen, die einen ſchäd-lichen Einfluß in andre Lehren haben, wie auch die Erfahrung genugſam bewieſen hat. Man verwundert ſich daher nicht ohne Grund, daß in den neuern Zeiten mitten unter den Proteſtanten Begriffe vom Glauben aufkommen, die von den Begriffen der Scholaſtiker davon wenig unterſchieden ſind, und bloß wegen der Furcht, daß die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Heiligung, oder von der innern ſittlichen Verbeſſerung des Menſchen in Gefahr kommen würde, wofern man das zuverſichtliche Vertrauen zu Gott und Chriſto noch ferner, als den Grund oder als ein Mittel unſrer Begnadigung und Seligkeit betrachten und anpreiſen wollte; gleich als ob dieſe wahre und gewiſſe Erwartung nicht ſelbſt der Grund, die Urſache, und der Anfang aller wahren ſittlichen Verbeſſerung des Menſchen, ſeines Gemüthes und ſeines Verhaltens wäre.

Jedoch ich kehre zurück, um dasjenige, was Thomas weiter vom Glauben vorträgt, in einem getreuen und unpartheyiſchen Auszuge zuſammen zu faſſen. Nachdem er den Glauben als eine innere Handlung des Verſtandes, die aber von der freyen Beſtimmung des Willens dazu abhängt, betrachtet hatte, betrachtet er nun die äußere Handlung deſſelben, die in dem Bekenntniſſe deſſelben beſteht. Dieſes iſt das Werk des Glaubens, woraus das Daſeyn deſſelben in der Seele erkannt wird. Er behauptet die Nothwendigkeit deſſelben, aber keine unbedingte, und gründet ſie auf die Pflicht, die Ehre Gottes und das Beſte unſrer Nebenmenſchen zu befördern, wie es Zeit und Ort und andre äußerliche zufällige Umſtände fodern. In ſo fern die Ehre Gottes und der Nutzen des Nächſten dadurch nicht befördert werden können, in ſo fern ſind wir auch nicht unter der Verbindlichkeit, unſern Glauben, der eine mit Beyfall immer begleitete

Erkenntniß geoffenbarter Wahrheiten iſt, die wir nicht allezeit andern mittheilen können, weil ſie dieſelben nicht annehmen, ſondern vielmehr misbrauchen und ſchänden würden. Dann müſſen die Perlen nicht, wie es im Evangelio heißt, vor die Säue geworfen werden. Iſt aber von unſerm Bekenntniſſe ein Seegen für andre zu erwarten, ſo muß uns auch weder Furcht vor den Menſchen, noch eine unzeitige und ſchädliche Gefälligkeit gegen ſie, abhalten, die Wahrheiten zu bekennen, die wir mit feſter Ueberzeugung erkannt und angenommen haben.

Thomas betrachtet nun den Glauben, als eine theologiſche Tugend, welche, der Art nach, nur Eine; der Ordnung nach die Erſte, und was die Erleuchtung der Seele betrifft, die gewiſſeſte iſt. Zuförderſt unterſucht er die Richtigkeit der Beſchreibung, die Paulus im eilften Kapitel ſeines Briefes an die Ebräer davon gegeben hat, nach der lateiniſchen Ueberſetzung derſelben. Hierinnen wird ſie nun die Subſtanz der Dinge, die nicht geſehen werden, genannt. Dieſe lateiniſche Ueberſetzung iſt ungereimt, weil ſie vocabulariſch iſt. Allein weil Thomas eben ſo wenig, als andre ſeiner Zeitgenoſſen, die wahre Bedeutung des Griechiſchen ὑποςασις kannte, und er, gleich ihnen bey dem Worte Subſtanz die Bedeutung im Sinne hatte, die man in der philoſophiſchen Lehre von den Prädicamenten damit verband, und es deswegen nicht reimen konnte, wie dasjenige, was, ſeiner eigentlichen Beſchaffenheit nach, eine Eigenſchaft, ein Habitus iſt, dennoch, ungeachtet Subſtanz und Habitus einander entgegengeſetzte Begriffe ſind, eine Subſtanz genannt werden konnte: So ſuchte er in dem Begriffe davon etwas zu entdecken, womit ſich der Glaube vergleichen

ließe.

ließe. Paulus brauchte dieſer künſtlichen Bedeutung nicht; denn er war weit davon entfernt, an die ariſtoteliſche Subſtanz zu denken; aber er ſollte nun einmal dieſe Idee im Sinne gehabt haben. Thomas war demnach ſo ſinnreich, daß er annahm, eine Subſtanz ſey der Anfang deſſen, womit ein Ding zu ſeyn anfange. Nun iſt der Glaube eine Tugend, wodurch alle andern Tugenden zu ſeyn anfangen, oder dasjenige, was der erſte Grund derſelben iſt; folglich konnte der Glaube mit Recht mit dem Namen der Subſtanz bezeichnet, und als eine Eigenſchaft, oder als ein Habitus der Seele beſchrieben werden, wodurch das innere Leben in uns angefangen wird, quo vita interna inchoatur in nobis, weil er den Verſtand beſtimmt, den Wahrheiten beyzuſtimmen, die nicht in die Sinne fallen oder dadurch wahrgenommen werden können. Nach dieſer Vorausſetzung wird die Frage entſchieden, ob der Glaube, wenn nach dem Subjecte deſſelben gefragt wird, ſeinen Sitz im Willen oder im Verſtande habe. Er erklärt den Verſtand für das unmittelbare Subject deſſelben, weil Glauben eigentlich ein Actus des Verſtandes ſey, der ſich auf das Wahre als auf ſein eigentliches Subject bezieht, ob er gleich von dem Willen beſtimmt wird, der Wahrheit Beyfall zu geben.

Was die Form des Glaubens betrift, ſo unterſchieden die Scholaſtiker, nach Lombarden, die innre und die äußre Form von einander. Die innre Form iſt der Beyfall, welcher die bloße Erkenntniß von derjenigen unterſcheidet, welche den Namen des Glaubens hat, wie die Form der vernünftigen Seele die Vernunft iſt, und dieſelbe von den Seelen der Thiere unterſcheidet. Die äußerliche Form des Glaubens ſollte die Liebe, und als eine äußerliche Form davon kennbar, und alſo

eine bloß accidentale oder zufällige Form seyn. Deswegen ward der Glaube in einen geformten und ungeformten eingetheilt. Ob dieſe Eintheilungen der Form deſſelben in eine innre und eine äußere und des Glaubens in einen geformten oder ungeformten einen ſichern Grund hätten, darüber war man zu des Thomas Zeiten in den Schulen noch nicht einig geworden. Einige läugneten, daß die Liebe eine Form des Glaubens ſey; andre behaupteten das Gegentheil. Einige behaupteten, der geformte Glaube, fides formata, habe eine andre Eigenſchaft, als der ungeformte Glaube, fides informis; andere hingegen meinten, die Eigenſchaft des einen und des andern ſey dieſelbe; die Liebe caritas. Dieſes behauptete Thomas mit den Scholaſtikern ſeiner Zeit und der folgenden Jahrhunderte; eine Meinung, welche von den Proteſtanten zur Zeit der Reformation ſehr heftig beſtritten wurde, weil ſie lehrten, daß die Liebe eine Wirkung des Glaubens ſey; nach den allgemeinen Regeln von der Form, nach welchen die Form eines Dinges eher iſt, als der Effect deſſelben der von der Form abhängt, und ſeinen Grund in der Cauſſalität derſelben hat. Iſt der Glaube bloß eine hiſtoriſche mit Beyfall verknüpfte Erkenntniß der Wahrheiten des göttlichen Wortes, nicht aber ein ächtes zuverſichtliches Vertrauen zu Gott und Chriſto, als unſerm Erlöſer, und hängt die Eintheilung der göttlichen Gnade und der zukünftigen Seligkeit zugleich von den guten Werken ab: So muß allerdings der Glaube durch die Liebe gegen Gott ſeine Vollſtändigkoit und Beziehung auf ſeinen Endzweck haben, der in dieſer Begnadigung und Seligkeit beſteht. Muß aber der Glaube, nach der Lehre der Offenbarung, anders beſchrieben und ſo werden, wie ihn die proteſtantiſche Kirche der ältern Zeiten erklärte: So iſt der ungeformte Glaube, nicht der-

derjenige, wodurch der Menſch der Gnade Gottes, der Vergebung der Sünden und des ewigen Lebens theilhaftig wird. Denn die wahre Liebe iſt die Frucht des Vertrauens. Wo kein Vertrauen zu Einem iſt, da kann auch keine Liebe ſeyn; denn es iſt unmöglich, denjenigen zu lieben, von dem wir nichts Gutes erwarten noch erwarten können. Dadurch wird denn zugleich der Streit entſchieden, ob der Glaube, wenn der Menſch Todſünden, oder muthwillige und vorſetzliche Sünden begeht, in dem Menſchen fortdauren könne, oder nicht. Der Scholaſtiker konnte dieſen Streit nicht gerade zu entſcheiden. Der geformte, vollſtändige Glaube, wozu die Liebe, als die äußere Form deſſelben gerechnet wurde, mußte durch Todſünden verloren gehen; allein der unvollſtändige oder der ungeformte Glaube, die bloß mit Beyfall verbundene Erkenntniß göttlicher Wahrheiten konnte fortdauern, da nach der Lehre der ältern proteſtantiſchen Kirche der Glaube, als eine zuverſichtliche Erwartung der Begnadigung durch muthwillige Verſündigung ganz aufgehoben wird, weil damit keine zuverſichtliche Erwartung der Seligkeit von Gott um Chriſti und ſeiner Verheißung willen, daß er uns um ſeinetwillen ſelig machen wolle, beſtehen könne. Wie leicht hätten ſich nicht dieſe Meinungen verneinen laſſen, wenn beyde ſtreitige Theile ſich hätten entſchließen können, philoſophiſche Kunſtwörter aufzuopfern, die zum richtigen Verſtande der Schrift ſo entbehrlich ſind! Allein die Erfahrung aller Zeiten lehret, daß den Menſchen keine Opfer ſchwerer ankommen, als Worte, woran man aus der Schule her gewohnt iſt.

Nachdem einmal die Eintheilung des Glaubens in den geformten oder vollſtändigen, und in den unvollſtändigen oder ungeformten angenommen war: So

war es zugleich eine ausgemachte Folge, daß nur der vollſtändige Glaube als das Principium eines vollkommnen Actus den Namen der Tugend verdiente, nicht aber der unvollſtändige. Denn der Zweck, nachdem derſelbe ſtrebt, iſt bloß die Wahrheit, als Wahrheit; der Zweck der Liebe hingegen, wodurch der Glaube ſeine Vollſtändigkeit erhält, iſt die Vereinigung des Menſchen mit ſeinem letzten und höchſten Zwecke, dem höchſten Gute, weil der Wille ſich, ſeiner Natur nach, zum Guten, in ſo fern es gut iſt, lenkt und neigt, ob es gleich übrigens unſtreitig iſt, daß nichts wahrhaftig gut iſt, als was zugleich wahr iſt.

Ob der Glaube, als Tugend, nur Einer ſey, oder in verſchiednen Tugenden zuſammen genommen beſtehe, das war eine Frage, die, nachdem ſie verſtanden wurde, bejahet und auch verneinet werden konnte. Ihren formalen Objecte nach, welches die höchſte Wahrheit iſt, iſt er, bey den Scholaſtikern nur Eine Tugend; ſeinen Wirkungen nach betrachtet, kann er aus verſchiednen Tugenden beſtehn; denn die Liebe iſt, als die einmal angenommene Form des Glaubens, der Grund und die Quelle aller chriſtlichen Tugenden. Mit der Frage, ob der Glaube die erſte von denſelben ſey, verhält ſichs eben ſo. Der Ordnung der Exiſtenz nach iſt er unſtreitig die erſte, weil, wo keine mit Beyfall verknüpfte Erkenntniß göttlicher Wahrheit iſt, auch Liebe nicht ſtatt hat, welche derſelben in Rückſicht auf ihre Wirkungen die nöthige Vollſtändigkeit giebt.

Wenn verſchiedne Arten der Erkenntniß und andre intellectuelle Tugenden mit einander verglichen werden, um die Größe der Gewißheit, die einer jeden zukömmt, richtig zu beſtimmen: So ſind Weisheit und Wiſſenſchaft an ſich ſelbſt betrachtet, gewiſſer, als der Glaube ſelbſt;

ſelbſt; wenn aber die Gewißheit nicht nach der eigenthümlichen Beſchaffenheit der Erkenntniß, ſondern nach ihrem Grunde und Objecte beſtimmt wird, ſo iſt die Erkenntniß des Glaubens die allergewiſſeſte, weil das Object, worauf ſie, als auf ihrem Grunde beruht, Gott ſelbſt, als die erſte und höchſte Wahrheit, iſt. Dieſe Gewißheit überwiegt diejenige, welche Empfindung und Demonſtration geben, und der Glaube nicht giebt, weil die Gegenſtände deſſelben nicht durch die Sinne empfunden, noch aus allgemeinen nothwendigen Grundſätzen, als eine ſtreitige Folgerung derſelben hergeleitet werden können; denn Gott iſt die höchſte Wahrheit, in der nichts irriges und falſches enthalten ſeyn, von der auch nichts anders, als Wahrheit kommen kann, ſie mag empfunden und demonſtrirt werden können oder nicht.

Nun zeigt Thomas, wer diejenigen ſind, die den Glauben haben können. Zu dieſen gehören die Engel vor ihrer Beſtätigung im Guten, und der Menſch vor dem Falle; denn da jene und dieſe in ihrem urſprünglichen Zuſtande Gott noch nicht von Angeſicht zu Angeſicht ſahen, und doch die Gnade hatten, welche angenehm macht: So mußten ſie auch in Abſicht auf die Güter, die zur vollkommnen Seligkeit gehören, und weder empfunden noch aus allgemeinen nothwendigen Grundſätzen mit Beyfall erkannt werden können, den Glauben haben, wodurch allein eine mit Beyfall verbundene Erkenntniß derſelben möglich iſt. Zwar ſagt die Schrift auch von den Teufeln, daß ſie glauben; allein ihr Glaube iſt ein erzwungener Glaube; ein Beyfall, den ſie der Wahrheit, der natürlichen größern Fähigkeit ihres Verſtandes wegen, geben müſſen, an dem aber ihr Wille keinen Antheil hat, weil nicht er, ſondern die Evidenz

der Wahrheit aus ihrer Beſtätigung durch Zeichen und Wunder, den Verſtand zum Beyfalle antreibt und nöthigt. Einen ſolchen Glauben hätte Thomas auch denen zueignen können, welche zwar einige Wahrheiten der Religion für wahr halten, einen oder den andern Artikel des Glaubens nicht annehmen, ſondern läugnen. Allein er giebt auf die Frage, ob derjenige, der einen Artikel des Glaubens nicht annimmt, wenn er auch alle übrigen für wahr hält, wenigſtens einen noch ungeformten oder unvollſtändigen Glauben habe, die Antwort, daß ein ſolcher weder einen ungeformten, noch geformten und vollſtändigen Glauben haben könne, weil zu dem einen ſowohl, als zu dem andern ein ausdrücklicher und ſtillſchweigender Beyfall zu der Lehre der Offenbarung oder der Kirche erfodert werde, woraus denn folget, daß jeder zu den Ungläubigen gehört, der irgend einen Satz, der von der Kirche für einen Artikel des Glaubens erklärt worden iſt, nicht annimmt, wenn er weiß, daß er dafür erklärt worden ſey. Uebrigens räumet er ein, daß der Glaube dem Materiale deſſelben nach Stufen zulaſſe, nachdem der ausdrückliche Beyfall einen größern oder eingeſchränktern Umfang der Deutlichkeit und Ausführlichkeit der Erkenntniß hat.

Was die Urſache des Glaubens betrift, ſo lehret Thomas mit allen Scholaſtikern, daß nicht allein der geformte Glaube, oder derjenige, welcher mit der Liebe verbunden iſt, ſondern auch der unfruchtbare und leere, welche man gemeiniglich den ungeformten Glauben nannte, allein von Gott komme, und bloß ſein Geſchenk ſey. Denn daß dieſer die äußere Form nicht habe, welche die Liebe iſt, davon liege die Schuld nicht an Gott, ſondern an dem Menſchen, der dieſe äußere Form nicht annimmt, die er auch durch die Gnade erlang n kann.

Zu

Zu den Wirkungen des Glaubens rechnet Thomas die Furcht Gottes und die Reinigung von den Sünden. Jede Furcht vor Gott iſt entweder eine knechtiſche oder eine kindliche Furcht; jene beſteht in der Furcht vor den Strafen der Sünde, und entſpringt aus dem ungeformten Glauben, welcher Gott als einen gerechten Richter und als einen Rächer alles Böſen, erkennt; dieſe beſteht in der Beſorgniß von ihm, als von dem höchſten und vollkommenſten Gute abgeſondert zu werden, und entſpringt aus dem geformten Glauben, der in der Erkenntniß, daß Gott das höchſte Gut iſt, beſtehet. Eben dieſer Glaube reinigt den Menſchen von Sünden. Da die Unreinigkeit der Sünden daher entſpringt, daß die Seele, welche das edelſte und beſte Geſchöpf Gottes iſt, ſich mit ihrer Liebe nicht mit dem höchſten Gute, ſondern mit demjenigen Guten vereinigt und vermiſcht, was einen viel geringern Werth hat, als ſie ſelbſt: So muß ſie nothwendig durch den vollſtändigen Glauben, deſſen Form die Liebe gegen Gott, als das höchſte Gut iſt, von dieſer Unreinigkeit geſäubert und befreyet werden.

Das Gegentheil des Glaubens iſt der Unglaube, wovon Thomas mit andern Scholaſtikern Sätze behauptet, an die man zum Theil nicht ohne Schaudern und Entſetzen denken kann, die dennoch für Axiomata, die keinem Zweifel unterworfen ſind, ausgegeben werden. Das Subject des Unglaubens, der aus der Verachtung des Glaubens entſpringt, iſt die Seele. Unter allen Sünden, womit die Sitten befleckt werden, iſt der Unglaube die ſchwerſte. Unter den verſchiednen Arten deſſelben iſt der Unglaube der Heiden die leichteſte Sünde; ſchwerer und ſtrafbarer iſt ſchon der Unglaube der Juden, aber der ſchädlichſte und ſtrafbarſte Unglaube iſt der Unglaube der Ketzer, und derer, welche vom

Glauben abfallen. Mit den Ungläubigen in Gegenwart der Gläubigen, welche einfältig und Idioten ſind, über die Lehren des Glaubens ſtreiten, als wenn man daran zweifelte, iſt Sünde; löblich aber iſt es, in Gegenwart weiſer und erleuchteter Chriſten, zur Uebung, zur Widerlegung der Irrthümer, und zur Befeſtigung derer, welche des Glaubens bedürfen, darüber zu ſtreiten. Die Ungläubigen, die nie den Glauben angenommen haben, als die Heiden und die Juden, dürfen nicht zum Glauben gezwungen werden; wohl aber diejenigen, welche den Glauben einmal angenommen haben, um ſie zu nöthigen, das zu erfüllen, was ſie verſprochen haben. Denn führen die Chriſten oft Kriege mit den Ungläubigen, ſo geſchieht es doch nicht in der Abſicht, ſie zum Glauben zu zwingen; man würde ſie nicht zwingen, wenn man ſie auch gefangen nähme und unter das Joch brächte, den Glauben anzunehmen. Solche Kriege werden in der Abſicht geführt, daß ſie den Glauben und deſſen Ausbreitung nicht hindern ſollen. Daß man hingegen diejenigen, die gläubig geweſen ſind, und ungläubig werden, mit Gewalt und durch die Furcht vor der Strafe nöthigen müſſe, zum Glauben zurückzukehren und, was ſie gelobt haben, zu erfüllen, das lehret der Nutzen dieſes Zwanges, indem viele von denſelben dahin gebracht worden ſind, Gott, wie Auguſtin ſagte, zu danken, daß die Feſſeln zerbrochen wurden, wodurch ſie an den Unglauben gefeſſelt waren. Die Gläubigen dürfen mit Ketzern und Abtrünnigen keinen Umgang haben, aber wohl mit Heiden und Juden, wofern ſie im Glauben feſt ſind, weil ſie Hoffnung haben, dieſe zum Glauben zu bekehren. Sind ſie aber ſchwach und einfältig, ſo müſſen ſie ſich auch des Umganges mit dieſen enthalten, um nicht durch ſie zum Abfalle vom Glauben verführt zu werden. Ungläubigen muß, wenn ſie nicht vorher

ſchon,

ſchon, ehe die Gläubigen zum Glauben gebracht wurden, die Herrſchaft über ſie hatten, keine Herrſchaft über ſie zugeſtanden; auch müſſen ihnen keine dazu gehörigen Aemter betrauet werden. Doch kann der Ausſpruch und die Anordnung der Kirche, welche die Auctorität Gottes hat, dieſe Herrſchaft der Ungläubigen aufheben und abſchaffen, weil die Ungläubigen ſolches durch ihren Unglauben verdienen. Die Kirche thut es zuweilen, und zuweilen nicht, ob ſie gleich das Recht dazu hat. Denn auch in Anſehung der Ungläubigen, welche der Herrſchaft der Kirche unterworfen ſind, hat ſie verordnet, daß, wenn ein Jude ein Chriſt iſt, er, wenn er vorher ein Sclav war, frey ſeyn; ein Heide auch, wenn er gekauft wird, die Freyheit erlangen ſolle; er wäre denn in der Abſicht getauft worden, um wieder verkauft zu werden, in welchem Falle er drey Monate nach einander, als eine Waare zum Verkaufe ausgeboten werden darf. Daran thut die Kirche nicht unrecht; denn da die Juden Knechte der Kirche ſind, ſo kann ſie auch in Anſehung ihrer verordnen, was ſie für gut findet. In Anſehung der Heiden, die ihrer Herrſchaft nicht unterworfen ſind, verfährt ſie, um Aergerniß zu vermeiden, nicht alſo, ob ſie gleich das Recht hat, auf ſolche Weiſe mit ihnen zu verfahren. Was die Gebräuche der Heiden betrifft, ſo kann ſie dieſelben dulden, wenn dieſelben nicht ſchädlich ſind. Sind ſie es aber, oder von keinem Nutzen, ſo hat ſie das Recht, ſie abzuſchaffen, wiewohl ſie die Gebräuche der Juden und der Heiden zuweilen geduldet hat, ſo lange die Menge derſelben noch ſehr groß war. Ihre Kinder dürfen nicht wider den Willen ihrer Aeltern getauft werden, weil ſie das natürliche Eigenthum derſelben ſind und die allgemeine Kirche dieſe Gewohnheit noch nicht gehabt hat, Conſtantin der Große auch von den heiligen Biſchöfen, die um ihn waren, nicht bewogen

worden iſt, ihnen ihre Kinder nehmen und wider den Willen ihrer Aeltern taufen zu laſſen, welches ſie gewiß gethan haben würden, wenn ſie es nicht für gefährlich und unrechtmäßig gehalten hätten. Die Ketzer hingegen müſſen nicht geduldet werden. Man muß ſie einmal und zweymal ermahnen, zum Glauben zurückzukehren. Beharren ſie dann in ihrem Unglauben, ſo verdienen ſie keine längere Duldung. Die Kirche muß ſie in den Bann erklären, und der weltlichen Gewalt zur Ausrottung übergeben. Denn kann die Kirche ihre Zurechtbringung nicht mehr hoffen: So muß ſie für das Heil der übrigen Gläubigen ſorgen, welches nicht ſichrer, als durch die Excommunication und Ausrottung derſelben geſchehen kann. Thomas beruft ſich zum Beweiſe auf eine Stelle des Hieronymus, worinnen es heißt: Das faule Fleiſch muß weggeſchnitten; das räudige Schaaf muß aus dem Schafſtalle geſtoßen werden, damit nicht das Haus, die ganze Maſſe, der ganze Leib, Vieh und alles in Brand gerathe, verfaule und untergehe. Arius war in Alexandrien ein kleiner Funke; weil er aber nicht gleich ausgelöſcht wurde, gerieth die ganze Welt in Flammen. Ob dem Herrn eines Landes, wenn er ungläubig wird, ſeine Herrſchaft gelaſſen werden dürfe, war eine Frage, die nach dieſen verabſcheuungswürdigen Grundſätzen leicht zu beantworten war. Thomas behauptete, daß ein ſolcher Regent alles Recht zum Regimente verliere, und der Unterthan ſogleich von dem Eide der Pflicht und Treue entledigt ſey, ſobald ſein Herr ein Ketzer geworden und vom Glauben abgefallen iſt. Solche Sätze konnte der Heilige, beatificirte Thomas, als Axiomata behaupten, und ohne den Widerſpruch der Kirche behaupten! Aber er war ein Dominicaner, und der Stifter ſeines Ordens Dominicus war auch der Erfinder und der Stifter der fürchterlichen Inquiſition.

tion. Welche Sicherheit für die Ehre, die Güter und das Eigenthum kann von einer Kirche erwartet werden, welche dergleichen Sätze nicht öffentlich und feyerlich zurücknimmt, ſondern ſie noch immer nicht allein zum ungeformten, ſondern auch, als Axiomata, zu dem vollſtändigen Glauben rechnet, deſſen Form die Liebe gegen Gott und den Nächſten ſeyn ſoll! Was für eine Vereinigung iſt mit einer Kirche möglich, geſetzt daß auch einige einzelne Mitglieder derſelben menſchlicher und billiger zu denken anfangen; da dieſe nicht die allgemeine Kirche ſind, und ſelbſt, weil ſie menſchlicher und billiger denken, nach der Lehre des heiligen Thomas, unter die Ketzer gehören, und wofern ſie, einmal oder zweymal ermahnet und gewarnet, nicht zum Glauben der Kirche zurückkehren, ſelbſt vom Körper derſelben, wie faules Fleiſch, weggeſchnitten und ausgerottet zu werden verdienen.

Ueber

Ueber den

Lehrbegriff der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrem zweyten Zeitalter von den Sacramenten der Kirche.

Die Gnade, wodurch die Menſchen der Früchte der Erlöſung Chriſti theilhaftig gemacht, von der Befleckung der Erbſünde gereinigt, von den Strafen derſelben befreyet, zu beſſern Menſchen geheiliget, und zu guten verdienſtlichen Werken zubereitet werden ſollen, iſt, nach der Theologie des dreyzehnten Jahrhundertes und der darauf folgenden Zeiten zwar eine übernatürliche Gnade; die Ertheilung geſchieht aber doch durch gewiſſe äuſſerliche Handlungen und Zeichen, welche mit einem ſchon ſeit Tertullians Zeiten gebräuchlichen Worte Sacramente genannt, und ſowohl der Zeit, als den verſchiednen Zeiten der Menſchen verſchiedentlich eingetheilt und beſchrieben zu werden pflegten. Die ganze Lehre davon fieng erſt zu Peter Lombards Zeiten an eine ſyſtematiſche Form zu gewinnen, wie man ſich aus den vorhergehenden Betrachtungen dieſer Geſchichte erinnern wird, *) obgleich Hugo aus dem Kloſter des heiligen Victor zu Paris, der zu ſeiner Zeit lebte, mit andern ſeiner Zeitgenoſſen noch nicht die beſtimmten Sätze davon behauptete,

*) S. Boſſ. Einl. VI. Th. VI. Fortſetz. 741. u. f. S.

tete, die Lombard vortrug. Auch Alexander von Hales brachte dieſe Materie noch nicht völlig ins Reine, ungeachtet faſt der ganze vierte Theil ſeiner Summe von den Sacramenten handelte. Lombard hatte zuerſt ſieben feyerlich von Gott verordnete ſacramentirliche Handlungen feſtgeſetzt; er hatte auch von der Abſicht, von der Kraft und Wirkung, von dem Nutzen, von den Perſonen, die ſie verrichten, und an denen ſie verrichtet werden ſollten, gewiſſe Meinungen angenommen, denen Alexander und die folgenden Theologen beypflichteten. Allein er behauptete doch beſonders von den Sacramenten vor den Zeiten Chriſti verſchiedne Sätze, die Thomas und andre auf ihn folgende Theologen verließen. So war es zu Alexanders Zeit noch nicht entſchieden, ob es ſchon im Stande der Unſchuld Sacramente gegeben habe. Er war nicht abgeneigt, Sacramente auch im Stande der Unſchuld zu glauben, ob er denſelben gleich eine andre Abſicht und Beſtimmung zuſchrieb, als diejenigen haben ſollten, die im Stande der Natur, unter dem Geſetze Moſis, und nach der Aufhebung derſelben in der Zeit des neuen Teſtamentes angeordnet wurden. Im Stande der Natur, worunter man den Zuſtand der Menſchen vor der Ertheilung und Einführung der moſaiſchen Religion verſtand, ſollten die Menſchen auch ſchon Sacramente gehabt haben; das Sacrament der blutigen Opfer, das Sacrament der Gaben; und das Sacrament der Decimation. Für das allerälteſte und erſte Sacrament wurde die Ehe gehalten, weil dadurch bereits im Stande der Unſchuld die Vereinigung der Kirche, die niemals ohne Haupt, oder ακεφαλος geweſen ſey, mit Chriſto, dem zukünftigen Erlöſer der Menſchen vorgeſtellt und bezeichnet wurde. Durch das Geſetz Moſis ſollte, außer der Beſchneidung und dem Oſterlamme, die Zahl der bereits im Stande der Natur vorhandenen

Sacra-

Sacramente mit ſehr vielen neuen ſacramentlichen Handlungen vermehrt worden ſeyn, die alle, in Abſicht auf die ſieben Sacramente des neuen Teſtamentes vorbildlich ſeyn ſollten, deren eigentliche Anzahl aber Alexander nicht zu beſtimmen wagte. Er hat viele und weitläuftige Unterſuchungen über die Nothwendigkeit, Sacramente anzuordnen; über die Nützlichkeit derſelben; über ihre Beſtimmung, über ihre Anzahl und ihre Beſtandtheile; über die Art ihrer Kraft, die Menſchen zu heiligen, über ihre Dauer; beſonders über die Anzahl, die Beſchaffenheit und das Weſen der Sacramente im Stande der Natur; über die weſentliche Beſchaffenheit der Ehe, der Buße, der Opfer, über Melchiſedeks Opfer von Brodt und Wein und deſſen Beziehung auf das Abendmal; über das Sacrament der Decimation; über die Congruität, oder Schicklichkeit dieſer Sacramente; über den Urſprung und die Dauer derſelben; über die Sacramente des moſaiſchen Geſetzes, über deren Nothwendigkeit, Menge, und Einſetzung; beſonders über die Beſchneidung, ihre Einſetzung, Kraft, und Wirkung hauptſächlich in Anſehung der Erbſünde, ohne von dem Sacramente des Oſterlammes beſonders zu handeln. Eben ſo ausführlich iſt ſein Vortrag von den Sacramenten des evangeliſchen Geſetzes überhaupt; von der Quidditát, von der Beſchaffenheit, von der Einſetzung, von der Abſicht und Beſtimmung; von der Eſſentialität und Form; von der Anzahl, von der Cauſſalität, und Wirkung derſelben; beſonders von der Taufe Johannis; von dem Unterſchiede derſelben und der Taufe, die Chriſtus angeordnet hat; von der Taufe Chriſti, von der Einſetzung, von den weſentlichen Stücken, von der Materie und Form, von der Kraft derſelben; von der Gewalt zu taufen; von den Erfoderniſſen dazu auf Seiten der Täuflinge; von der Wirkung der Taufe; von der Vergleichung derſelben

mit andern Taufen, und von den Umſtänden und Feyerlichkeiten, welche die Kirche dabey angeordnet hat. Eben ſo weitläuftig iſt er in ſeinen Unterſuchungen über die Sacramente der Firmelung, und des Abendmahles, und was dieſes betrifft, über die Vorbilder; über die Einſetzung, über die Abſicht, über die Einheit und Vollſtändigkeit deſſelben, wobey die Fragen vorkommen, was zum Abendmahl für Brod zu nehmen ſey, was für Wein, auch ob Moſt und Meth dazu gebraucht werden könne; über die Conſecration, in Abſicht auf die Gewalt, auf das Recht dazu, und auf den Gebrauch derſelben, wobey das Officium der Meſſe mit verſchiednen dahin gehörigen zweifelhaften Fragen erörtert wird; über die Wirkung der Conſecration, die in der Verwandlung des Brodes und des Weines beſteht; über das was in dem Sacramente des Abendmahles enthalten iſt; über die Trennung der Subſtanz des Brodes und des Weines von ihren Accidenzen, der Farbe, des Geruchs, des Geſchmackes und der Figur und über deren Möglichkeit; über das ſacramentirliche Eſſen und Trinken des Leibes und des Blutes Chriſti im Abendmahle, wie auch über den nothwendigen und öftern Gebrauch dieſes Sacramentes. Nicht weniger umſtändlich ſind ſeine Betrachtungen über die Buße, in ſofern ſie eine Gnade, eine Tugend, und ein Sacrament heißt; über das Sacrament der Buße überhaupt vor der Taufe, und nach der Taufe über Todſünden, und über Erlaßſünden, und deren Vergebung, und der Urſache ihrer Erlaſſung; über die Theile der Buße überhaupt, und beſonders theils über die Zerknirſchung und Reue, über die Beſchaffenheit, Zulänglichkeit und Dauer, über den Gegenſtand derſelben, was vergangne, vergeßne und zukünftige Sünden betrifft, über die Wirkung und das Verhältniß derſelben gegen die Rechtfertigung und Heiligung des Buß-

fertigen, über die Ordnung und beſonders über den Anfang derſelben, die Attrition; theils über das Bekenntniß der Sünde, über die Nothwendigkeit, die Einſetzung, und den Gebrauch der Beichte, über die Sünden, welche gebeichtet werden mußten, und die Nothwendigkeit, auch die Umſtände derſelben zu bekennen, über die Zeit und die Art der Beichte, über diejenigen, denen gebeichtet werden muß, und deren Beſchaffenheit; über das Siegel der Beichte, über die Gewalt der Schlüſſel, über die Excommunication, über die Indulgenzen und Relaxationen der nothwendigen Büßungen; theils über die zum Sacramente der Buße gehörige Genugthuung durch äußerliche Werke, ihrer Möglichkeit, Nothwendigkeit, Nützlichkeit und Frucht durch die Wiederſtattung, wo unterſucht wird, in welchen Fällen ſie erlaſſen werden kann, durch Gebet, wobey die ganze Lehre vom Gebete abgehandelt wird; durch Faſten und Caſteyen des Fleiſches, und durch Allmoſen, womit die Meinungen von der Rechtmäßigkeit der freywilligen Armuth, von der dazu erfoderlichen oder erläßlichen Handarbeit, und von der Diſpenſation davon, von der Vertheilung der Allmoſen, von der Nothwendigkeit dieſer Vertheilung und von dem Nutzen der Allmoſen verbunden wird. Dieß ſind die Sacramente, die Alexander mit allen theologiſchen, polemiſchen und caſuiſtiſchen Fragen ausführlich betrachtet, da er den Sacramenten der Prieſterweihe, der Ehe, von der er in der Moral beſonders gehandelt hatte, wie auch der letzten Oelung keine beſondern Abhandlungen gewidmet hat. Sein großes Werk von den Sacramenten war alſo noch immer unvollſtändig, und es blieb dem Thomas von Aquino die Ehre vorbehalten, dem kirchlichen Lehrbegriffe von denſelben die Form und Einrichtung zu geben, die ſie, einige nähere und beſondre Beſtimmun-

ſtimmungen der tridentiniſchen Kirchenverſammlung ausgenommen, noch heutiges Tages in der römiſchen Kirche hat. Wir wollen alſo denſelben, was die Sacramente des neuen Teſtamentes betrifft, nun näher und genauer aus ſeinem Vortrage kennen lernen, weil die nachfolgenden ſcholaſtiſchen Theologen, ſelbſt den Scotus nicht ausgenommen, der, wo es ihm ohne Beleidigung der kirchlichen und herrſchenden Auctorität möglich war, ſo gern von dieſem Lehrer abgieng, in allen weſentlichen Punkten damit übereinſtimmen, welches beſonders auch von dem Bonaventura unſtreitig iſt. *)

Thomas von Aquino verbindet die Lehre von den Sacramenten unmittelbar mit der Lehre der Erlöſung der Menſchen durch Chriſtum, weil er dieſelben für Mittel hält, wodurch dem Menſchen die zu ſeiner innern Heiligung nöthige übernatürliche Gnade mit allen Arten der umſonſt geſchenkten Gnade mitgetheilet und verſichert wird. Erſt zeiget er, daß ein Sacrament überhaupt ein Zeichen, oder eine äußerliche bedeutende Handlung ſey; doch nicht ein jedes heiliges Zeichen, ſondern ein Zeichen einer ſolchen heiligen Sache, wodurch der Menſch geheiliget wird; ein Zeichen, welches uns theils an das Leiden Chriſti erinnert, theils die zur Heiligung nöthige göttliche Gnade vorhält, theils ein Prognoſtikon der künftigen Herrlichkeit iſt. Dieſes Zeichen muß, ſeiner Vorſtellung nach, weil die Menſchen durchs Sinnliche auf das Unſichtbare, was bloß durch den Verſtand erkannt werden kann, geleitet werden müſſen, allezeit eine ſinnliche Sache ſeyn, und dazu müſſen denn beſondre beſtimmte Gegenſtände genommen werden. Das Schicklichſte iſt, mit den bedeutenden Zeichen auch gewiſſe

*) Thom, III. p. qu. 60. et ſqq.

wiſſe und beſtimmte Worte zu verbinden, damit die dadurch bezeichneten heiligen Dinge deſto genauer und vollkommner dadurch bezeichnet werden mögen, wobey denn die Wahl der Worte den Dienern der Sacramente nicht frey gelaſſen werden kann, da es möglich iſt, daß ſie nicht immer die ſchicklichſten und angemeſſenſten treffen und ausſuchen. Daraus folget denn, daß zu den mit den ſinnlichen Handlungen und Zeichen verbundnen beſtimmten Worten nichts hinzugeſetzt, nichts von denſelben hinweggelaſſen, auch nichts darinnen verändert werden dürfe.

Die Nothwendigkeit der Sacramente gründet Thomas darauf, daß, weil die Menſchen durch die Sünde unter die Herrſchaft körperlicher Dinge durch ihre Zuneigung gegen ſie gerathen ſind, und nun nicht ganz davon abgezogen werden können, ſie auch durch ſinnliche Dinge wieder zu den geiſtlichen geleitet und geführet werden müſſen. Daraus zieht er; denn darinnen weichet er von ſeinen Vorgängern ab, die Folge, daß die Menſchen im Stande der Unſchuld, weder zur Heilung, noch zur Vervollkommung der Seele keine Sacramente nöthig gehabt haben. Sie ſind erſt durch den Sündenfall nothwendig geworden. Da die Menſchen, nachdem ſie durch die Sünde verunreinigt worden ſind, durch niemanden wieder geheiligt werden können, als durch Chriſtum, ſo mußten auch vor den Zeiten deſſelben einige Sacramente angeordnet werden, wodurch der Glaube an den zukünftigen Heiland der Welt bezeuget würde. Auch waren, nach Chriſti Ankunft, einige Sacramente nothwendig, um anzuzeigen, daß diejenigen, welche ihn und ſeine Wohlthaten vorher bedeuteten und verkündigten, nun aufgehoben und erfüllt wären.

Die

Die Wirkung der Sacramente beſteht in der Gnade, welche dadurch den Menſchen zugeſichert und ertheilt wird. Gott iſt freylich die vornehmſte und wirkende Urſache derſelben; indeß verhalten ſich Sacramente, wie Mittel dazu; wie Inſtrumente, wodurch eine Sache eingerichtet und vollendet wird. Durch die ſacramentliche Gnade kömmt zur Gnade der Tugend und der Gaben noch eine beſondre zur Erhaltung des Zweckes nöthige Hülfe hinzu, wie die Gaben und Tugenden noch eine beſtimmte Vollkommenheit zu derjenigen Gnade hinzuthun, wodurch die Seele Kräfte zur Tugend empfängt, damit ſie in wirkliche Thaten übergehen können. Die Sacramente wirken demnach Gnade in dem Verſtande, worinnen man von Inſtrumenten ſagt, daß etwas dadurch bewirket werde. Es iſt aber in dem Sacramente eine Art von Inſtrumentaltugend, Gnade hervorzubringen, die dem Inſtrumente gleich iſt; nicht fortdauernd und bleibend, weil das Inſtrument ſelbſt keine bleibende und fortdauernde Kraft in ſich hat. Wollte Thomas damit ſagen, was man in den neuern Zeiten gelehrt hat, daß die Elemente der Sacramente außer dem Gebrauch keine Kraft und keinen Nutzen haben? Die Kraft indeß, die ihnen zukömmt, worinne ſie auch beſtehe, haben ſie alle von dem Leiden Chriſti, da Gott durch ſeine Menſchwerdung und durch ſein Leiden die Befreyung der Menſchen von der Sünde nicht allein verdienſtlicher, ſondern auch wirkender Weiſe veranſtaltet und vollendet hat. Die Sacramente des alten Teſtamentes hatten keine Kraft, die Menſchen zu heiligen, weil die Wirkung nicht vor der Urſache vorher gehen kann, ſondern ſie dienten bloß zum Zeichen, daß die Väter durch den Glauben gerecht und heilig geworden ſind.

Da diejenigen, welche an Chriſtum glauben, durch die Taufe zu etwas Göttlichen, was zur Verehrung Gottes

tes gehört, beſtimmt und eingeweiht werden, ſo müſſen ſie durch die Taufe einen geiſtlichen Charakter erhalten, wodurch ſie von andern unterſchieden und ausgezeichnet werden.

Dieſer Charakter, vermittelſt deſſen die Menſchen durch die Sacramente zu dem beſtimmt werden, was ſie zur Verehrung Gottes thun ſollen, beſteht in einem gewiſſen geiſtlichen der Seele dadurch mitgetheilten Vermögen. Wie nun die Verehrung Gottes theils in der Annahme gewiſſer göttlichen Dinge, theils in der Ueberantwortung derſelben an andre gehört: So gehört hierzu auch ein actives, zu jenem aber ein paſſives Vermögen. Der Charakter iſt demnach ein geiſtliches Vermögen, welches zu dem beſtimmt iſt, was zum Dienſte Gottes gehört; wohl zu merken aber, daß es ſich nur als ein Inſtrumentalvermögen verhält. Dieſer Charakter macht ſie gewiſſermaßen in Rückſicht auf das, was zum Dienſte Gottes gehört, Chriſto ähnlich, in ſofern er als der Hoheprieſter der Menſchen das verrichtet, was den Dienſt Gottes ausmacht. Die Gläubigen werden Chriſto gleich gebildet, configurantur, nach den ſacramentirlichen Kennzeichen, die nichts anders als gewiſſe von Chriſto abgeleitete Theilnehmungen an dem Prieſterthume Chriſti, quaedam participationes Sacerdotii Chriſti ab ipſo Chriſto derivatae.

Dieſer Charakter iſt nicht in dem Weſen der Seele, ſondern vielmehr, da die Gläubigen dadurch beſtimmet werden, etwas zu thun, was zum Dienſte Gottes erfoderlich iſt, dieſer aber in gewiſſen Handlungen beſteht, in dem Vermögen der Seele.

Da der Charakter, den die Sacramente geben, eine Theilnehmung an dem Prieſterthume Chriſti, dieſes aber

ewig

ewig iſt, ſo folget, daß derſelbe unauslöſchlich ſey, character indelebilis.

Dieſen Charakter geben indeß nicht alle Sacramente des neuen Bundes, ſondern nur die Taufe, die Firmelung, welche die Erwachſenen von dem Biſchofe vor ihrer Zulaſſung zum Abendmahle erhalten müſſen, und die Prieſterweihe. Der Grund iſt, daß der Menſch nur durch dieſe drey Sacramente beſtimmt wird, etwas anzunehmen, oder zu verrichten, was zum Dienſte Gottes gehört.

Was die Cauſſalität der Sacramente betrifft: So iſt zwar Gott allein die Haupturſache der innerlichen Wirkung, die dieſelben haben; aber doch kann der Menſch dabey, als ein Diener, miniſterialiter, mitwirken. Weil alle Kraft derſelben allein von ihm iſt, ſo müſſen ſie alle auch von ihm angeordnet und eingeſetzt ſeyn. Die Einſetzung derſelben kömmt jedoch auch Chriſto zu; der Auctorität nach wegen ſeiner Gottheit, und der menſchlichen Natur nach wegen der Vortrefflichkeit ſeines Amtes, weil er durch ſeine Menſchwerdung und durch ſein Leiden wirkender und verdienſtlicher Weiſe die Urſache unſrer ganzen Seligkeit iſt, weswegen er auch die Macht Sacramente zu verordnen, ſeinen Apoſteln mittheilen, oder die Einſetzung derſelben durch ſie beſorgen und verwalten konnte.

Da die Diener der Kirche in der Ertheilung und Verwaltung der Sacramente nur Inſtrumentalurſachen ſind, ſo können ſie von denſelben ertheilet werden, ſie mögen gut oder böſe ſeyn, ob ſie gleich dadurch, daß ſie böſe und laſterhaft ſind, da ſie doch Chriſto wegen ihrer Theilnehmung an ſeinem Prieſterthume gleichen und ähnlich ſeyn ſollten, ſchwerlich ſich vergehen und ſich einer

Todſünde ſchuldig machen, weil ſie die Ehrerbietung beleidigen, die ſie Gott ſchuldig ſind. Weil die Aehnlichkeit mit Chriſto, als dem Hohenprieſter der Menſchen nur bey dieſen ſtatt findet: So folget daraus, daß die Engel nicht die Macht haben können, Sacramente zu ertheilen, oder zu verwalten.

Zur richtigen Verwaltung der Sacramente iſt die Abſicht der verrichtenden Perſonen unentbehrlich. Sie erreichen ihren Endzweck nicht, wenn die Perſon, die ſie verrichtet, dabey nicht die eigentliche Abſicht hat, ſie zu verrichten. Thomas ſah gar wohl ein, was in der römiſchen Kirche nachher in den ſpätern Zeiten ſo richtig nicht bemerkt worden iſt, daß, wenn bey der äußern nach der göttlichen Einſetzung eingerichteten Verwaltung der Sacramente immer eine innre Abſicht dabey nothwendig ſeyn ſollte, eine Ungewißheit dieſer Gnadenmittel, und folgerungsweiſe auch der davon gewiſſermaßen abhängigen Seligkeit fließen würde. Darum ſagte er, daß eben nicht eine eigentlich innre Abſicht erfoderlich wäre, weil der Prieſter eigentlich bey Verwaltung der Sacramente nur die Perſon der Kirche vorſtellte, deren Abſicht aus den von ihr angeordneten Worten erhellte, ſo lange derjenige, der ſie vorſtellt, derſelben nicht durch das äußere Verhalten deſſen, der das Sacrament austheilt oder annimmt, widerſpricht. Auch machte er einen Unterſchied zwiſchen einer actualen, und einer habitualen Abſicht. Fehlet auch jene, ſo fehlet doch dieſe nicht, und dieſe reichet zur Vollkommenheit des Sacramentes zu.

Wie nun Sacramente auch von denen, die nicht die Liebe haben, ausgetheilet, verwaltet und angenommen werden können, ſo können ſolches auch Ungläubige, das heißt, Chriſten, die durch Ketzerey oder Verläug-

nung

nung der Religion Ungläubige geworden ſind, dieſelben austheilen, wofern ſie es nur auf eine der Einſetzung und der Abſicht der Kirche gemäße Weiſe thun. „Dieß iſt die Folge von der Behauptung, daß gewiſſe Sacramente allen Chriſten einen unauslöſchlichen Charakter, oder eine gewiſſe Theilnehmung an dem Prieſterthume Jeſu mittheilen. Wenn daher die Kirche einen in den Bann erklärt, oder abſetzt, ſo nimmt ſie ihm dadurch das Vermögen, Sacramente zu verwalten, nicht, ſondern nur die Freyheit, dieſes Vermögen zu gebrauchen. Braucht er es, des Verbotes der Kirche ungeachtet, ſo ertheilt er das Sacrament; aber er ſündigt dadurch, daß er daſſelbe widerrechtlich ertheilt. Hat er dabey eine böſe Abſicht, zum Exempel die Abſicht des Spottes, den er damit treiben will: So wird ſeine Handlung kein wahres Sacrament, zumal wenn er ſeine ſtrafbare Abſicht ſogar zu erkennen giebt. Geht hingegen die böſe Abſicht, die er dabey hat, auf das, was das Sacrament ſelbſt nicht angeht, als wenn zum Exempel einer eine weibliche Perſon tauft, mit der Abſicht dabey, ſie einſt zu misbrauchen: So bleibt das Sacrament, das er, der Einſetzung gemäß, und nach der Abſicht der Kirche, verwaltet hat, Sacrament; er aber verſündigt ſich ſchwerlich durch die anderweitige böſe und verabſcheuungswürdige Abſicht, die er dabey hatte.

Man nimmt füglich ſieben Sacramente der Kirche an, convenienter ponuntur, die Taufe, die Firmelung, das Abendmahl, die Buße, die Prieſterweihe, die Ehe, und die letzte Oelung, wodurch der Menſch zum Dienſte Gottes hinlänglich zubereitet, und wider die Mängel der Sünde befeſtiget wird. Ueber den Grund der Zahl Sieben waren verſchiedne Meinungen. Einige nahmen an, daß die ſieben Sacramente

ſo viele Arzeneyen und Mittel wider ſo viele Todſünden wären; andre glaubten, ſie wären zur Beförderung von ſieben Haupttugenden beſtimmt. In der Folge gründete man ſie noch auf die ſiebenfache Art der Opferthiere und der Sprengung ihres Blutes. Wegen der fleiſchlichen Luſt zum Beyſchlafe hielt Thomas ein beſondres Sacrament, das Sacrament der Ehe, für beſonders nothwendig, weil durch dieſelbe nicht allein die Perſon, ſondern auch die Natur befleckt und verderbt würde, und dieſelbe zugleich ſo heftig wäre, daß ſie die Vernunft ganz unterdrückte oder gleichſam verſchlänge. Er findet aber nicht allein eine Füglichkeit in der Zahl der Sacramente, ſondern auch in ihrer Ordnung und Folge auf einander, bey deren Erklärung und ſcheinbaren Beweiſen ich mich nicht aufhalten mag. Er hält aber doch das Sacrament des Abendmahls, ob es gleich erſt das dritte in der Ordnung iſt, für das vornehmſte, weil uns Chriſtus darinnen, ſeiner Subſtanz nach, mitgetheilt werden ſoll; indeß erklärt er alle Sacramente für nothwendig und nützlich zur Seligkeit. Unbedingter Weiſe nothwendig iſt die Taufe jedem, der ſelig werden will; nothwendig die Buße dem, der in Todſünden gefallen iſt; nothwendig die Prieſterweihe dem, der geiſtliche Aemter verwalten ſoll. Die übrigen Sacramente ſind in ſo weit nöthig, als dadurch die Seligkeit leichter und bequemer zu erlangen iſt.

Nun kömmt Thomas von dieſer allgemeinen Abhandlung auf das Sacrament der Taufe, wobey er ſeine Aufmerkſamkeit auf zwey Stücke richtet, auf die Taufe ſelbſt, und dann auf einige zur Taufe vorbereitende Umſtände.

Das Sacrament allein, das iſt bloß das heilige Zeichen in der Taufe iſt die äußerliche Abwaſchung des

Leibes, nach der in den Worten der Einſetzung vorgeſchriebnen Form; die Sache allein iſt die Gerechtmachung nach der Erklärung, die im Vorhergehenden von der Juſtification ertheilt worden iſt. Die Sache ſelbſt und das Sacrament zuſammen machen den Charakter der Taufe aus.

Die Taufe iſt, in ſofern ſie ein Sacrament iſt, von Chriſto ſelbſt eingeſetzt; die Nothwendigkeit derſelben aber nach dem Leiden Chriſti allen Menſchen bekannt gemacht worden.

Da die Taufe die Wiedergeburt zum geiſtlichen Leben iſt, mit den Wirkungen derſelben aber die Eigenſchaften des Waſſers übereinkommen, ſo erhellet daraus, daß zur Materie der Taufe mit Recht das Waſſer erwählt wurde. Die Saamen, woraus alle Dinge erzeugt werden, die Leben haben, als die Pflanzen und Thiere ſind, ihrer Natur nach, feucht, weswegen auch einige alte Philoſophen das Waſſer für das Principium aller Dinge erklärt haben. Das Waſſer nimmt alle Unreinigkeiten weg und ſchickt ſich alſo vortrefflich zur Bezeichnung der Gnade, wodurch wir von allen Sünden gereinigt werden. Auch ſchickt es ſich zur Bezeichnung der Allgemeinheit und des Ueberfluſſes der Gnade, die wir dadurch empfangen, zur Materie der Taufe; andrer Aehnlichkeiten nicht zu gedenken.

Jedes Waſſer kann zur Taufe gebraucht werden, welche Veränderung es auch erlitten haben mag; es ſchickt ſich zur Materie derſelben, wenn es nur ſeine Art und ſein Weſen ſelbſt nicht verloren hat.

Die rechte Form der Taufe iſt: Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes, da in dieſen Worten ſowohl die Haupturſache der Taufe,

Taufe, als auch die Inſtrumentalurſache derſelben richtig ausgedrückt wird. Von der Taufe, die allein in den Namen Chriſti ertheilt wird, urtheilet Thomas, daß ſie nicht für eine wahre Taufe gehalten werden könne, weil Chriſtus ausdrücklich verordnet habe, daß ſie im Namen der Dreyeinigkeit ertheilet werden ſolle. Weil man das Waſſer zur Abwaſchung des Leibes braucht, dieſe aber ſowohl durch eine reichliche Begießung mit Waſſer, als durch die Untertauchung in daſſelbe geſchehen kann: So iſt auch die Taufe mit bloßer Beſprengung eine rechte Taufe; doch hält er die Art, ſie durch Untertauchung zu verrichten, für ſichrer.

Die Taufe darf nur einmal ertheilt und nicht gleich andern Mitteln der göttlichen Gnade wiederholt werden. Dieß iſt eine unleugbare Wahrheit, die ihren Grund darinnen hat, daß wir über die Wiederholung der Taufe keinen göttlichen Befehl haben, eine freye Handlung aber, zu deren Verbindlichkeit in der Natur der Dinge kein Grund vorhanden iſt, ohne ein poſitives göttliches Geſetz zu keiner Pflicht der Religion werden kann. Dieſen richtigen Beweis, daß die Taufe nicht widerholet werden dürfe, übergeht Thomas, und führt andere Gründe an, womit die Vernunftmäßigkeit dieſer Wahrheit erwieſen werden ſoll; die ihr aber keine wahre Gewißheit und Feſtigkeit geben. Man ſoll nicht wiedertaufen; denn die Taufe iſt eine Wiedergeburt zum geiſtlichen Leben; nun kann aber die leibliche Geburt eines Menſchen nicht wiederholt werden, alſo iſt auch keine zweyte geiſtliche Geburt möglich. Mit Chriſto ſterben wir in der Taufe; nun iſt Chriſtus nur einmal geſtorben; alſo kann der Menſch auch nur einmal getauft werden. Die Taufe bezeichnet die Menſchen mit einem unauslöſchlichen Charakter; andre Einweihungen zum Dienſte Gottes werden nicht wiederholt; alſo bedarf es

auch

auch keiner zweyten Weihe des Menſchen zum Chriſten. Die Taufe iſt beſonders wider die Erbſünde verordnet; nun wird die Erbſünde nicht wiederholt, wenn ſie einmal hinweggenommen iſt; alſo iſt auch keine Wiederholung der Taufe nöthig. Welche Gründe, eine poſitive Pflicht auf eine natürliche Verbindlichkeit zurückzuführen, oder aus allgemeinen Grundſätzen zu erweiſen! Uebrigens müſſen bey der Taufe alle von der Kirche angeordnete Gebräuche beobachtet werden; denn ſie ſind entweder zum Unterrichte der Einfältigen unter den Gläubigen beſtimmt, deren Aufmerkſamkeit auf die Wichtigkeit gewiſſer Handlungen und Wohlthaten durch ſinnliche Gebräuche erregt werden muß, oder ſie haben die Abſicht und Kraft, die ſchädliche Wirkſamkeit des Teufels zu hindern und zu entkräften, wie durch Gebete, Seegnungen und andre ſolche Gebräuche geſchieht.

Ob gleich nur Eine Taufe, und dieſe das ordentliche Mittel iſt, wodurch die Menſchen zum Dienſte Gottes geweihet werden: So kann doch ſolches auch durch Liebe und Tod für die Religion geſchehn, weil dadurch der Menſch Chriſto in ſeinem Leiden ähnlich wird, und dieſe Taufe heißt die Bluttaufe. Was dadurch aber möglich iſt, daß kann auch der heilige Geiſt durch ſeine innre Einwirkung auf die Menſchen bewerkſtelligen, und dieſe unmittelbare Ausgießung ſeiner Gaben heißet die Feuertaufe, oder die Taufe mit dem heiligen Geiſte; eine Eintheilung der Taufe, welche ſich bloß auf die Homonymie des Wortes Taufe bezieht und bloß grammatiſch iſt.

Das Recht zu taufen, kömmt eigentlich nicht den Diaconis, ſondern den Prieſtern zu, welche auch allein das Recht das Abendmahl zu conſecriren haben. Jedoch können im Falle der Noth alle Chriſten beyderley Geſchlechts

ſchlechts die Taufe verrichten; ſelbſt diejenigen, die noch nicht getauft ſind, können in Nothfällen taufen, wenn die Taufe nur der Einſetzung gemäß und nach der in der Kirche gebräuchlichen Form verrichtet wird. Auch wenn viele zugleich taufen, ſo ſündigen ſie zwar, weil nur Einer dieſe einweihende Handlung verrichten ſoll; aber ihre Taufe iſt, wenn ſie übrigens nur die gehörigen Eigenſchaften hat, eine wahre und rechte Taufe. Taufpathen oder Zeugen der Taufe ſind nöthig, damit jemand ſey, welcher ſich in Abſicht auf den künftigen Unterricht des Getauften annehme und zuſehe, daß er recht unterrichtet werde. Den Beweis, daß es nöthig ſey, gründet Thomas nicht ſo wohl auf die Nützlichkeit und gute Abſicht dieſes Gebrauches, die doch ſelten erhalten wird, als vielmehr auf die Aehnlichkeit der geiſtlichen Geburt mit der leiblichen. Wie dieſe nach der Geburt Ammen und dann Pädagogen übergeben werden: So ſollen es gewiſſermaßen Chriſten auch mit denen halten, welche geiſtlich gebohren worden ſind.

Die Taufe iſt von allgemeiner Verbindlichkeit, weil niemand, ohne Chriſto einverleibt zu ſeyn, ſeelig werden kann; es ſey denn, daß er durch den Tod, ſeinen Vorſatz, ſich durch die Taufe zu einem Chriſten weihen zu laſſen, verhindert worden ſey, und es alſo, wenn er dieſe Wohlthat nicht erhält, nicht einer freywilligen Verſchuldung zuzuſchreiben iſt. Der Gefahr des Todes wegen müſſen die Kinder gleich getauft werden; Erwachſene aber, ſollen ſich, wenn keine Gefahr deſſelben vorhanden iſt, erſt im Glauben unterrichten laſſen, weil ſolches die Einſetzung der Taufe fodert. Sündern, deren Vorſatz in der Sünde bekannt iſt, darf die Taufe nicht ertheilt werden. Den Getauften muß man nach der Taufe, weil durch ſeine Einverleibung in Chriſto

für

für ſeine Sünden genug geſchehen iſt, keine genugthuenden Werke auflegen. Auch ſind diejenigen, welche ſich taufen laſſen wollen, nicht verbunden, dem Prieſter alle ihre Sünden zu bekennen; ſie dürfen dieſelben Gott allein beichten. Wer ſich aber taufen laſſen will, muß die Abſicht haben, ſich taufen zu laſſen; denn man ſoll durch die Taufe der Sünde abſterben und ein neues Leben anfangen. In Abſicht auf die Gnade, welche durch die Taufe erlangt wird, iſt der Glaube bey dem Täufling nothwendig; nicht in Anſehung des Charakters, den er dadurch erhält. Die Kindertaufe iſt nothwendig, weil alle Kinder mit der Erbſünde befleckt ſind. Doch müſſen die Kinder der Juden und der Heiden, ſo lange ſie noch nicht den freyen Gebrauch ihrer Vernunft haben, und unter der Gewalt ihrer Aeltern ſtehn, nicht wider den Willen derſelben zur Taufe genöthiget werden. Kinder, die noch nicht gebohren ſind, können die Taufe nicht erlangen, weil dazu eine äußerliche Abwaſchung des Leibes erforderlich iſt. Diejenigen, die wahnſinnig von Natur, oder durch Krankheit ſind, vor ihrer Wahnſinnigkeit aber die Abſicht oder den Wunſch der Taufe haben, müſſen getauft werden; jene, weil ſie den Kindern gleich geachtet werden, dieſe wegen ihres vormaligen Wunſches nach der Taufe.

Was die Wirkungen der Taufe betrift, ſo iſt zuerſt zu merken, daß das Sacrament der Taufe alle Schuld der Strafe aufhebe. Die Strafen oder Pönalitäten ſelbſt hebt die Taufe, ein Satz, welcher behauptet wurde, um das Fegefeuer nach dem Tode zu retten. Durch die Taufe erlangen die Menſchen die Gnade und die Tugenden, welche die Gnade wirkt. Daraus folget, daß die Taufe ſelbſt wirkſam ſey, und geiſtliche Empfindungen und Bewegungen hervorbringe, die ſich äußern,

wenn

wenn ſie erleuchtet und durch die Infuſion der Gnade in guten Werken fruchtbar werden. Dadurch wird ihnen auch der Eingang in das Paradieß geöffnet, und beydes iſt eine Wohlthat, welche auch den getauften Kindern zu Theil wird. Die Wirkung der Taufe iſt, dem Weſen nach, bey allen gleich, den Gnaden aber nach verſchieden; bey einigen geringer und bey andern größer. Diejenigen, welche ſich nur anſtellen, als ob ſie die Wohlthat der Taufe begehrten, empfangen dieſelbe nicht, weil Gott niemanden zwingt, gerecht zu werden; indeß erfolgt die Wirkung derſelben doch, ſo bald die Verſtellung durch die Buße aufgehoben wird.

Mit der Lehre von der Taufe verbindet Thomas eine kurze Betrachtung der Beſchneidung, als eines Vorbildes der Taufe, deren Inhalt ich übergehe, weil die Meinungen ſeiner Zeit ſchon aus den vorhergehenden Betrachtungen bekannt ſind, und theile ſogleich das mit, was er von den zur Taufe nöthigen vorgängigen Zubereitungen ſagt. Dieſe ſind der Unterricht oder die Catechiſation der Erwachſenen, und der Exorcismus durch die Prieſter. Dieſem eignet er die Kraft zu, den Teufel auszutreiben, damit nicht die Wohlthätigkeit der Taufe durch denſelben gehindert werde; ein Gebrauch, der nicht allein eine bedeutende ſondern auch eine wirkende Kraft wider denſelben haben ſoll. Den Prieſtern liegt der Unterricht ob; den Diaconis hingegen, die zum Beyſtande derſelben verordnet ſind, die Verwaltung der Beſchwörung.

Von dem Sacramente der Taufe kömmt Thomas zum Sacramente der Firmelung, oder der Confirmation. Dieſem im zweyten Jahrhunderte üblichen Gebrauche, wird gleichfalls der Vorzug ein Sacrament zu ſeyn, zugeeignet, nach den angenommenen allgemeinen

Grund-

Grundſatze, daß zu den beſondern Wirkungen der Gnade auch beſondre Sacramente verordnet werden müßten. Hier wird wieder eine Vergleichung des leiblichen und des geiſtlichen Lebens angeſtellt. Von jenem ſey bekannt, heißt es, daß es eine beſondre Vollkommenheit deſſelben ſey, wenn der Menſch ſein vollkommnes Alter erreicht hat, und zu vollkommen menſchlichen Handlungen geſchickt wird. Deswegen empfängt er nicht allein durch die Geburt eine Bewegung zum Leben, ſondern auch eine Bewegung zum Wachsthume. So ſoll es ſich denn auch mit dem geiſtlichen Leben verhalten. Die Taufe giebt die Bewegung zum Leben, die Firmelung den Wachsthum deſſelben und das vollkommne Alter, welches mit einem Zeugniſſe des Papſtes Melchiades beſtätigt wird, der aber zu den, den ältern römiſchen Biſchöfen angedichteten Briefen gehört. Die Materie dieſes Sacramentes ſoll der Chryſam, oder das vom Biſchofe dazu geweihte Oel ſeyn, weil das Oel das ſchicklichſte Bild iſt, die Fülle des heiligen Geiſtes zu bezeichnen. Der Biſchof muß es zu dieſem Gebrauche weihen und beſtimmen; denn jedes Sacrament erfodert eine Conſecration oder Weihe. Die Form deſſelben ſind die Worte: Ich zeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und firmele dich mit dem Oele des Heils, im Namen des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geiſtes. Dadurch ſollen die Confirmanden eine beſondre Kraft und Stärke wider ihre geiſtlichen Feinde, und zugleich einen beſondern Charakter erhalten, der den Charakter der Taufe vorausſetzt. Weil nun ohne Leben niemand Kraft und Stärke haben kann, ſo kann niemand zu dieſem Sacramente zugelaſſen werden, als wer ſchon vorher das Sacrament der Taufe erhalten hat. Auch ſoll daraus erhellen, daß den Confirmanden dadurch die angenehmmachende Gnade ertheilt werde. Weil es Got-

tes Abſicht, alle Menſchen zur Vollkommenheit zu bringen, ſo iſt dieſes Sacrament, wie die Taufe, von allgemeiner Nothwendigkeit und Verbindlichkeit. Mit dem Kreuze werden ſie an der Stirne bezeichnet, weil es jedermann kund werden ſoll, daß ſie, als Chriſten, geiſtliche Streiter ſind. Auch gehören Zeugen und Beyſtände dazu, die, ſo noch ſchwach ſind, zu unterſtützen. Da die Vollendung jedes Werkes dem höchſten Künſtler zukömmt, ſo ergiebt ſich daraus, daß die Ertheilung dieſes Sacramentes, als die letzte Vollendung der Taufe, den Biſchöfen gebühre, weil ihnen die oberſte Gewalt in der Kirche zukömmt. Die bey demſelben üblichen Gebräuche ſind ſchicklich und anſtändig; denn man muß vorausſetzen, daß die Kirche von der Weisheit Chriſti regiert, und von derſelben alles darinnen angeordnet werde. Eben deswegen werden gewiſſe feyerliche Zeiten dazu beſtimmt, weil es den Biſchöfen nicht möglich iſt, zu allen Zeiten gegenwärtig zu ſeyn, wo Prieſter ſind.

Nunmehr folget die Abhandlung von dem Sacramente des Altars. Das Abendmahl iſt ein Sacrament, weil es die geiſtliche Nahrung der Chriſten iſt. Es iſt aber nur Eins, ob gleich zur Vollſtändigkeit deſſelben ſowohl Brodt, als Wein, ſowohl der Leib, als das Blut Chriſti erfodert wird. Zur Seligkeit iſt es zwar, was die wirkliche Theilnehmung daran betrift, nicht ſo nothwendig, als die Taufe und die Firmelung; allein von Seiten der Sache, nämlich des myſtiſchen Leibes iſt es nothwendig dazu. Als ein an das Leiden Chriſti erinnerndes Sacrament heißt es füglich ein Opfer; als ein Zeichen der kirchlichen Einigkeit, womit Chriſten mit einander verbunden ſind, die Communion, die Synaxis; als ein Vorbild des Genuſſes der vollkommnen ewigen Seligkeit ein Viaticum, oder der

geiſt-

geiſtliche Zehrpfennig. Es war ſehr anſtändig und ſchicklich, daß dieſes Sacrament bey dem letzten Mahle, das Chriſtus mit ſeinen Jüngern hielt, eingeſetzt wurde; denn dadurch wurde das Andenken ſeines Leidens den Herzen ſeiner Bekenner deſto tiefer eingedrückt. Zwar hat es viele Vorbilder dieſes Sacraments in den Zeiten vor Chriſto gegeben; allein das Oſterlamm der Juden war doch das vornehmſte und ähnlichſte Vorbild. Die Materie iſt weder nach den Artotyriten Brodt und Käſe, noch nach den Vorwürfen, welche den Montaniſten in Phrygien gemacht worden ſind, Mehl mit dem Blute eines Kindes vermiſcht, ſondern Brod und Wein, weil ſolche die bequemſten Zeichen zur Abbildung und Erinnerung der Leiden Chriſti und zur Bezeichnung der Wirkungen dieſes geiſtlichen Mahles ſind. Wie viel dazu von Brodt und Wein zu nehmen ſey, das konnte nicht beſtimmt werden, weil es auf die Menge derer ankömmt, die mit einander das Abendmahl halten. Brodt aus Waizen iſt das bequemſte, weil es als das Nahrhafteſte, das beſte Zeichen der herrlichen geiſtlichen Nahrung iſt, womit wir im Abendmahle geſtärkt werden. Das Brodt kann geſäuert und ungeſäuert ſeyn; aber das ungeſäuerte iſt vorzuziehen, theils weil Chriſtus daſſelbe gebraucht hat, theils ſeiner Schicklichkeit wegen die Lauterkeit der Chriſten zu bezeichnen. Eben ſo iſt auch der Wein das bequemſte irrdiſche Element zu dieſem Sacramente; theils weil der Wein des Menſchen Herz erfreut; theils weil das Abendmahl ein Sacrament der Freude ſeyn ſoll. Füglich, congruenter, wird der Wein mit Waſſer vermiſcht, weil man glaubt, daß der Heiland Wein gebraucht habe, der mit Waſſer vermiſcht geweſen iſt; indeß iſt die Vermiſchung des Weins mit Waſſer kein weſentliches Stück des Sacramentes, woraus denn folget, daß beym Abendmahle keine große Quan-

tität Waſſer nöthig ſey, und mit dem Weine auch nur wenig Waſſer vermiſcht werden müſſe, damit die Beſchaffenheit und Natur des Weines nicht zu ſehr verändert werden möge.

Hierauf folget die ſeit einigen Jahrhunderten behauptete und in der abendländiſchen Kirche überall angenommene Meinung von der Transſubſtantiation, welches Wort zuerſt im Ausgange des vorigen Jahrhunderts gebraucht worden war. Nach dieſer Meinung ſind der Leib und das Blut Chriſti im Abendmahle. Freylich konnte dieſe Gegenwart nicht durch die Sinne begriffen werden; allein die Auctorität der Kirche foderte den Glauben an dieſe Lehre; ſie ſtimmt auch mit der Vollkommenheit des neuen Geſetzes überein; ſie iſt der Liebe Jeſu gegen uns anſtändig und dem Glauben an ſeine Menſchheit gemäß. Sichtbarer Weiſe ſind der Leib und das Blut Chriſti nicht im Sacramente; aber unſichtbarer Weiſe und durch die Kraſt des heiligen Geiſtes. Er iſt auch nicht räumlicher Weiſe da, wie ein Körper nach allen ſeinen Ausmeſſungen in einem Orte iſt, ſondern auf beſondre und dieſem Sacramente allein zukommende Weiſe. Daher ſagen wir auch, daß der Leib Chriſti auf verſchiednen Altären ſey; aber nicht als an verſchiednen Orten, ſondern als im Sacramente, womit wir nicht ſagen wollen, daß Chriſtus bloß im Zeichen da ſey, obgleich das Sacrament zur Gattung der Zeichen gehöret, ſondern auf eine beſondre Art und Weiſe.

Weil nun der Leib Chriſti nicht im Abendmahle zu ſeyn anders anfangen kann, als wenn Brodt und Wein darein verwandelt werden: So muß man annehmen, daß die Subſtanzen des Brodtes und des Weines im Abendmahl nicht bleiben können. Wie Thomas meint, wird die Wahrheit des Sacraments aufgehoben, wenn die

Sub-

Subſtanzen des Brodtes und des Weines bleiben, weil ſie mit einer ſolchen Zuſammenſetzung nicht beſtehen kann; denn dazu gehört, daß der Leib Chriſti daſelbſt exiſtire. Nun kann aber ein Körper nicht anders an einem Orte ſeyn, als durch die Veränderung des Ortes, oder durch die Verwandlung der Subſtanz, in deren Stelle er tritt, in ſeine Subſtanz. Der Leib Chriſti kann durch keine Veränderung des Orts in Brodt und Wein ſeyn; denn ſonſt müßte er aufhören, im Himmel zu exiſtiren; er konnte nicht an mehr Orten zugleich ſeyn, ſondern würde dadurch auf einen gewiſſen Ort eingeſchränkt; folglich giebt es gar keine andre Weiſe, wie der Leib und das Blut Chriſti im Sacramente ſeyn können, als die Verwandlung des Brodtes und des Weines in den Leib und das Blut Chriſti. Was aber verwandelt wird, bleibet auch nicht. Wenn jene Subſtanzen bleiben: So könnte es nicht heißen: Das iſt mein Leib. Dieß wäre nicht wahr; denn nimmer iſt die Subſtanz des Brodtes der Leib Chriſti; es müßte alſo, wenn die Subſtanz des Brodtes nicht verwandelt würde, heißen: hier iſt mein Leib. Sie muß alſo verwandelt werden, und was verwandelt wird, hört auf, das zu ſeyn, was es iſt. Weil nun aber der Leib und das Blut Chriſti im Abendmahle nicht anders als durch eine Verwandlung des Brodtes und Weines ſeyn kann, ſo werden Brodt und Wein nicht etwa wieder in ihre vorige Materie aufgelöſt; auch werden ſie nicht zernichtet, ſondern ſie werden verwandelt; denn Zernichtung iſt nicht Verwandlung und Verwandlung nicht Zernichtung. Die Subſtanzen von beyden, bleiben bis zum letzten Augenblicke der Conſecration; aber in dieſem letzten Augenblicke ſind ſie der Leib und das Blut Chriſti, und es läßt ſich keine Zwiſchenzeit denken, wo ſie weder Brodt und Wein, noch der Leib und das Blut Chriſti wären. Dieſe Verwandlung, deren Gleichen es

nicht in der Natur giebt, die alſo übernatürlich iſt, und allein von der unendlichen Macht Gottes gewirkt werden kann, wird mit Recht eine Transſubſtantiation genannt. Es bleiben indeß die zufälligen Eigenſchaften von beyden; denn Chriſtus hat uns ſeinen Leib und ſein Blut unter der Geſtalt des Brodtes und des Weines geben wollen, das Verdienſt des Glaubens zu erhöhen, dem Spott der Ungläubigen vorzukommen und den Schauer zu verhüten, den der Genuß von Menſchenfleiſch verurſachen müßte. Da die ganze Subſtanz des Brodtes und des Weines in den Leib und das Blut Chriſti verwandelt wird: So bleibt die ſubſtantiale Form auch nicht, welches von einigen behauptet worden iſt. Allein dieß kann nicht ſtatt haben; denn bliebe die ſubſtantiale Form von beyden, ſo würde von beyden nichts in den Leib und das Blut Chriſti verwandelt, als die Materie, und daraus folgte wieder, daß ſie nicht in den ganzen Leib Chriſti, ſondern bloß in die Materie deſſelben verwandelt würde, welches der Form des Sacramentes widerſpricht. Das iſt mein Leib, heißt es, und nicht die Materie meines Leibes. Bliebe die ſubſtantiale Form, ſo bliebe entweder das Brodt, oder ſie bliebe in der Materie, oder ſie beſtünde von der Materie abgeſondert. Das erſte und zweyte kann nicht ſeyn; denn bliebe ſie in der Materie des Brodtes, ſo bliebe auch die Subſtanz des Brodtes. In einer andern Materie kann ſie nicht ſeyn; denn jede Form exiſtirt nur in der ihr eignen Materie. Dieß alles vorausgeſetzt, ſo kann die ſubſtantiale Form des Brodtes und des Weines nicht bleiben, wenn beyde Subſtanzen in den Leib und in das Blut Chriſti verwandelt werden. Dieſe Transſubſtantiation erfolgt in einem Augenblicke, weil ſie durch Gottes unmittelbare Wirkung geſchieht; wozu es keiner Vorbereitungen bedarf. Daher hat die Formel: Aus dem

Brodte wird der Leib Chriſti, einen richtigen Sinn, weil die Präpoſition Aus die Ordnung wo etwas aufhört, zu ſeyn, was es war, und anfängt zu ſeyn, was es nicht war, bezeichnet, quia ordinem extremorum quendam ſignificat.

Was die Art und Weiſe betrift, wie Chriſtus im Abendmahle ſey: So fodert der katholiſche Glaube zu glauben, daß Chriſtus ganz im Abendmahle ſey, ob gleich Brodt und Wein weder in die Gottheit, noch in die Seele deſſelben verwandelt werden, weil doch beyde wirklich und wahrhaftig mit ſeinem Leibe vereiniget ſind.

Obgleich der Leib Chriſti nur in der Geſtalt des Brodtes, und das Blut nur in der Geſtalt des Weines iſt: So exiſtirt doch Chriſtus ganz in beyden Geſtalten, und iſt durch eine Art von Concomitanz darinnen enthalten; er iſts auch in jedem Theile derſelben; die Hoſtie mag zerbrochen werden, oder auch ganz bleiben. Die ganze dimenſive Größe des Leibes Chriſti iſt daſelbſt; nicht bloß bezeichnungsweiſe, vi ſacramenti, ſondern durch eine wirkliche Mitfolge, reali concomitantia. Jedoch iſt er nicht auf die Art, wie ſonſt eine dimenſive Quantität wo iſt, im Sacramente; ſondern nach der Art der Subſtanzen, die nicht in einem Orte ſind, ſondern auf die Weiſe, wie eine Subſtanz von ihren Dimenſionen enthalten wird, eo modo, quo ſubſtantia a ſuis dimenſionibus continetur. Dieſen Gedanken Deutlichkeit und Licht zu geben, iſt, nur wenig zu ſagen, höchſt ſchwer, weil ſie keines Lichtes fähig ſeyn mögen; ich überlaſſe es alſo den Leſern, dieſe Philoſophie über die Transſubſtantiation beſſer zu verſtehen, als ich ſie verſtehe. Das folgende iſt eben ſo hell, daß der Leib Chriſti im Sacramente an ſich betrachtet, unbeweglich ſey, nur zufälliger Weiſe beweglich, weil ſeine Gegen-

wart darinnen keine örtliche iſt. Von den Augen derer, die hier noch Wandrer ſind, kann Chriſti Leib im Abendmahle nicht geſehen werden; aber ein verklärter und ſeliger Verſtand kann ihn durch das Anſchauen des göttlichen Weſens ſehen, als wenn er darinnen, wie in einem Spiegel vorgeſtellt würde.

Von den zufälligen Eigenſchaften des in den Leib und das Blut Chriſti verwandelten Brodtes und Weines wird beſonders gehandelt. Dieſe bleiben zurück, und exiſtiren nicht in einem Subjecte, ſondern durch Gottes allmächtige Kraft ohne Subject. Die dimenſive Quantität, oder die ausmeßbare Größe, welche Brodt und Wein vor ihrer Verwandlung in den Leib und in das Blut Chriſti hatten, vertreten die Stelle des Subjects für die übrigen Zufälligkeiten, die Figur, den Geſchmack, den Geruch und die Farbe. Dieſe Accidentia können, weil ſie durch Gottes Allmacht ihr Weſen und ihre Kraft behalten, andere Körper auſſer ſich eben ſo verändern, als wenn ihre Subſtanz, worinnen ſie ſonſt als in ihrem Subjecte waren, noch dieſelbe und nicht verwandelt wäre. Daraus aber folget auch, daß ſie, wie vor der Transſubſtantiation ihrer Subſtanz nach der Conſecration durch ſich ſelbſt, oder zufälliger Weiſe verderben können. Es kann dann etwas daraus erzeugt werden, wenn ſie in Fäulniß übergehen. Sie können auch nähren; ſie ſind nach ihrer dimenſiven Quantität zerbrechlich; doch werden ſie zerbrochen, ſo bleibet der Leib Chriſti in jeder Partikel derſelben ganz und unverletzt. Mit dem Weine läßt ſich ein andrer flüſſiger Saft vermiſchen; nur nicht in ſolcher Menge, daß dadurch der Wein aufhöre, Wein zu ſeyn, und er in das Blut Chriſti verwandelt werden könne. Es war gewiß ein Glück für die Chriſten, daß zu allen dieſen widerſinnigen Sätzen kein ausdrücklicher,

ſon-

ſondern bloß ein genehmhaltender Glaube erfodert wurde, fides non explicita, ſed implicita. Wer hätte ſonſt glauben können, wenn dazu eine deutliche oder nur klare Erkenntniß der Art und Weiſe, wie alles dieß möglich ſey, gefodert worden wäre?

Die Form des Sacramentes beſtehet in Anſehung des Brodtes, welches in den Leib Chriſti verwandelt wird, in den Worten: **Das iſt mein Leib**; in Anſehung des in das Blut deſſelben verwandelten Weines die Worte: **Das iſt mein Blut des neuen Teſtamentes.** Denn da die Form beſtimmt iſt, dasjenige zu bezeichnen, was in dem Sacramente zur Wirklichkeit kömmt: So kann es keine beßre Form der Conſecration geben, als die Worte Chriſti ſelbſt. Dieſe Worte haben wirklich eine erſchaffene Kraft, dasjenige zu wirken, was dadurch bewirket werden ſoll. Das Wörtlein: **Das** muß, weil die Worte der Einſetzung eine wirkſame Kraft haben, vollkommen wahr ſeyn, ob gleich dadurch die eigentliche Natur, die es angehet, nicht demonſtrativiſch angegeben wird. In dem Satze: **Das iſt mein Leib**, wird das Subject nicht namentlich bezeichnet und angegeben. Es heißt nicht: **Dieß Brodt iſt mein Leib**; auch heißt es nicht: **Mein Leib wird hierdurch bedeutet**, ob gleich das Brodt auch ein bedeutendes Zeichen des Leibes Jeſu iſt; es wird bloß das demonſtrative Fürwort: **Das** gebraucht, um damit zu erkennen zu geben, daß das, was man nicht ſieht; das, was unter den beyden Geſtalten enthalten iſt, der Leib und das Blut Chriſti ſey. Nach dem Begriffe der Lutheriſchen Kirche iſt der Sinn: das, was ihr mit dem Brodte zugleich empfangt, iſt mein Leib, und was ihr mit dem Kelche, oder mit dem Weine im Kelche empfangt, iſt mein Blut. Die Worte der

Conſecration haben nicht allein eine beziehende, ſondern auch eine effective Kraft. Sie wirken etwas, was nicht war, ſie verwandeln das Brodt in den Leib Chriſti, und den Wein in ſein Blut; ſie machen beydes dazu, efficiunt. So lehrte Thomas; ſo lehrte nach ihm die katholiſche Kirche bis auf unſere Tage. Nach dem Lutheriſchen Lehrbegriffe bedeuten dieſe Worte nicht allein, ſondern ſie geben auch; nach den Vorſtellungen der andern proteſtantiſchen Kirchen ſind ſie bloß ſignificativ, nicht, wie ſich Melanchthon ausdrückte, exhibitiv; bloß bezeichnend; bloß erinnernd; aber nicht darreichend und mittheilend.

Das Sacrament des Abendmahles hat beſonders die Kraft, die Gläubigen von den Erlaßſünden und ihren Strafen zu befreyen. Doch werden ſie nicht ganz dadurch hinweggenommen; es wird nur nach dem verſchiednen Eifer der Andacht, womit es empfangen wird, ein größrer oder mindrer Theil derſelben erlaſſen; weil es nicht allein ein Sacrament, ſondern auch ein Opfer iſt, deſſen Werth und Größe nach dem Affecte desjenigen geſchätzt wird, der es darbringt. Dabey iſt es zugleich ein Präſervatif für die künftigen Sünden; denn es iſt eine geiſtliche Nahrung; das geiſtliche Leben wird dadurch geſtärkt, und erhält davon mehr Kraft, den Sünden und ihren Reizungen zu widerſtehen.

Das Abendmahl iſt nicht allein denen, die es empfangen, theils als Opfer, theils als Sacrament, ſondern auch andern als ein Opfer, nützlich; ein Satz, der behauptet werden mußte, um die für die Geiſtlichkeit ſo einträglichen Seelenmeſſen zu retten. Als ein Opfer betrachtet, hilft es Lebendigen und Todten; Sätze, welche die gewöhnlichen Folgen von dem Misbrauche uneigentlicher und tropiſcher Ausdrücke ſind. War das einmalige

lige Opfer Chriſti für ſeine Kirche nicht genug, ſo mußten freylich die Chriſten einen Stamm von Prieſtern und Leviten haben, und dieſe konnten nicht umſonſt opfern. Sie mußten von den Opfern leben, und reichlich leben, die äußere Pracht nicht zu rechnen, welche ein ſolcher neuer Opferdienſt haben mußte. Konnten die heiligen Geräthe von einem geringern Metalle seyn, als von Gold und Silber, und konnten Meßprieſter und ihre heiligen Helfer zu ihren feyerlichen Gewanden gemeine Kleider haben?

In Abſicht auf den Gebrauch dieſes Sacramentes behauptet Thomas einen zwiefachen Genuß, einen leiblichen und einen geiſtlichen; jener iſt der ſacramentliche; dieſer der geiſtliche, wodurch der Menſch der Wirkung des Sacramentes theilhaftig und mit Chriſto geiſtlicher Weiſe vereiniget wird. Dieſes zwiefachen Genuſſes ſind bloß die Menſchen fähig. Die Engel haben kein Verlangen, Chriſtum unter beyden Geſtalten zu genießen; denn ſie genießen ſeines unmittelbaren Anſchauens. Da der Leib Chriſti ſo lange unter den ſacramentlichen Geſtalten bleibt, bis ſie verderben: So können auch die Gottloſen den Leib Chriſti eſſen; doch begehen ſie durch dieſe Entheiligung des Sacramentes eine Todſünde. Wie ſchwer indeß auch das Vergehen derjenigen iſt, welche zum Abendmahle kommen, ungeachtet ſie einer Todſünde ſich bewußt ſind: So iſt es doch nicht die allerſchwerſte. Die Sünde wider die Gottheit Jeſu, die Läſterung deſſelben und die Sünde wider den heiligen Geiſt ſind noch ſchwerere Verſündigungen. Bekannten und offenbaren groben Sündern darf der Prieſter das Abendmahl nicht reichen; dieß geſtattet die Würde und Majeſtät Gottes und die evangeliſche Diſciplin nicht. Verborgne Sünder aber, die durch keine öffent-

öffentlichen Laſter ihre in der Taufe empfangenen Vorrechte verbrochen haben, dürfen nicht davon ausgeſchloſſen werden. Die Züchtigkeit verſtattet es nicht, die Beantwortungen gewiſſer Fragen anzuführen, welche die Reinigkeit, beſonders auch des Körpers, angehen, die zu dieſer heiligen Handlung erfodert wird. Bloß Todſünden verhindern den heilſamen Gebrauch des Sacramentes. Man kann vorher gegeſſen haben, und wenn die Kirche fodert, daß man vorher faſten und nüchtern dabey erſcheinen ſoll: So thut ſie es bloß wegen der beſorglichen Gefahr des Erbrechens und der Trunkenheit. Blödſinnige und Wahnwitzige ſind nicht zum Abendmahle zuzulaſſen, wenn ſie es immer geweſen ſind, und niemals den freyen Gebrauch ihrer Vernunft gehabt haben; wohl aber diejenigen, welche ihn durch eine Krankheit oder einen andern Unfall verloren haben, ſo bald ſie ein Verlangen darnach bezeugen. Dieſes Sacrament kann ſeiner heilſamen Kraft wegen täglich gebraucht werden, wenn der Menſch ſich täglich dazu gehörig vorbereitet findet, woran aber viele durch mancherley Hinderniſſe gehindert werden. Indeß darf ſich niemand des Gebrauches dieſes Sacramentes ganz und beſtändig enthalten, weil der geiſtliche zur Seligkeit nöthige und unentbehrliche Genuß ein Gelübde in ſich enthält, das Sacrament des Herrn oft zu gebrauchen.

Hier wirft Thomas die Frage auf, ob man auch den Leib Chriſti allein nehmen dürfe, ohne das Blut zugleich zu empfangen. Zu ſeinen Zeiten war die Communion unter einerley Geſtalt noch nicht durch ein feyerliches allgemeines Kirchengeſetz verordnet und anbefohlen. Einige Kirchen hatten indeß angefangen, den Layen den Kelch zu entziehen, in der Beſorgniß, daß vom Weine, wenn er an ſo viele Knaben, Schwache und Kranke

Kranke vertheilt werden ſollte, leicht etwas verſchüttet, und dadurch das Sacrament verunehrt werden könnte. Thomas billigte dieſe Entziehung um dieſer beſorglichen Entheiligung willen; behauptete aber, daß die Prieſter Brodt und Wein zugleich empfangen müßten, weil ſie beydes zum Leibe und Blute Jeſu zu ſeegnen berechtigt und verpflichtet wären.

Von Chriſto behauptet er, er habe das Sacrament ſeines Leibes ſelbſt empfangen, weil er gewohnt geweſen ſey, das, was er andern zu thun befahl, ſelbſt zu beobachten. Er ertheilte daſſelbe auch ſeinem Verräther, weil er denſelben nicht ohne Ankläger und offenbaren Beweis von ſeiner Gemeinſchaft habe ausſchließen wollen. Er gab ſeinen Jüngern ſeinen Leib, der bald leiden und ſterben ſollte, auf eine Art, wobey er nicht litt. Wäre das Sacrament damals aufbewahrt worden, ſo würde er auch, weil er während der Zeit, daß er am Kreuze hieng, auch im Sacramente geweſen wäre, im Sacramente geſtorben ſeyn.

Das Sacrament des Altars wird an Chriſti ſtatt gehalten. Deswegen haben die Prieſter allein, als ſeine Repräſentanten, das Recht und Amt, Brodt und Wein zu demſelben zu heiligen. Eine und dieſelbe Hoſtie kann von vielen Prieſtern zugleich conſecrirt werden, wenn ſie nur alle einerley und dieſelben Worte dazu gebrauchen. Ihnen liegt hauptſächlich die Austheilung derſelben ob, und ſie müſſen, weil er es iſt, der dieß Opfer Gott darbringt und dem Volke austheilt, daſſelbe zugleich nehmen und empfangen. Da ſie es nicht in eigner Perſon conſecriren, ſondern dabey die Perſon Chriſti vorſtellen, ſo können es auch laſterhafte conſecriren und austheilen. Ihre Meſſe iſt ſo gut, als die Meſſe tugendhafter Prieſter; nur daß dieſe, ihres Gebetes

betes wegen, fruchtſamer iſt, wie wohl es auch den Gebeten derer, die es nicht ſind, nicht an Kraft und Wirkſamkeit fehlt. Auch ketzeriſche und in den Bann erklärte Prieſter können, wenn ſie vorher ordinirt waren, das Sacrament conſecriren und austheilen. Denn ſie haben durch die Prieſterweihe einen unauslöſchlichen Charakter erhalten. Aus dieſem Grunde können es auch degradirte und ihres Amtes entſetzte Prieſter thun. Allein diejenigen, welche es aus ihren Händen empfangen, ſündigen und machen ſich ihrer Sünden theilhaftig. Die Prieſter können ſich zwar zu gewiſſen Zeiten des Gebrauchs dieſes Sacramentes enthalten; aber an Feſttagen müſſen ſie doch mit dem Volke communiciren.

Die Haltung des Abendmahles, wird mit Recht eine Aufopferung Chriſti genannt, weil dieſelbe eine Erinnerung ſeines Leidens für uns iſt, und wir auch dadurch der Früchte und Wohlthaten deſſelben theilhaftig werden. Die bequemſte Zeit dazu iſt der Vormittag und Nachmittag, weil Chriſtus um dieſe Zeit gelitten und ſein Leben für die Menſchen aufgeopfert hat. Ordentlicher Weiſe muß daſſelbe in der Kirche gehalten werden; doch kann es auch, wiewohl aus Ehrerbietung gegen daſſelbe, mit Feyerlichkeit in Privathäuſern den Kranken zum Heile geſchehen. Die bey der Haltung und Austheilung von der Kirche eingeführten Gebräuche ſind löblich; denn ſie ſind beſtimmt, theils das Andenken an das Leiden Chriſti zu befördern, theils die Ehrerbietung der Chriſten gegen daſſelbe zu unterhalten und zu vermehren. Den Fehlern, welche bey der feyerlichen Adminiſtration dieſes Sacramentes vorfallen können, muß durch Vorſicht und mit Behutſamkeit vorgebeugt, oder abgeholfen werden; fallen doch einige dabey vor, ſo muß man dieſelben büßen.

Auf

Auf dieſe Weiſe geht Thomas zum Sacramente der Buße fort, worüber er die Meinungen der Kirche eben ſo ausführlich vorträgt. Er erklärt dieſelbe für ein beſondres Sacrament, weil dadurch der Sünder zu erkennen giebt, daß er von der Sünde abtrete, der Prieſter aber, daß die Vergebung der Sünden Gottes Werk ſey.

Die nächſte Materie dieſes Sacramentes ſind, wie Thomas lehrt, die Handlungen des Büßenden ſelbſt, die entferntere ſind die Sünden ſelbſt, die nicht angenommen, ſondern verabſcheuet und gehaſſet werden ſollen. Die Form ſind die Worte: **Ich ſpreche dich von deinen Sünden los**, weil dadurch aufs deutlichſte angezeigt wird, was in dieſem Sacramente vorgeht. Die Auflegung der Hände iſt kein weſentliches Stück; denn es iſt eingeſetzt, mehr die Schulden, die ſich der Chriſt zugezogen hat, zu erlaſſen, als ihm eine neue und vorzüglichere Gnade mitzutheilen. Dieſem Sacramente kann auch keine unbedingte und allgemeine Nothwendigkeit zugeſchrieben werden, weil es nur für diejenigen eingeſetzt iſt, welche ſich ſchwerer Verſündigungen bewußt ſind. Da theils alles, wozu der Grund in der Natur liegt, von Gott herrührt, der Menſch aber, welcher geſündigt hat, von Natur zur Buße angetrieben wird, theils alles, was die Prieſter bey der Buße zu verrichten haben, von Chriſto verordnet worden iſt: So ſoll dieſem Sacramente mit Recht eine göttliche Stiftung und Einſetzung zugeſchrieben werden können. Zwar ſoll die innre Buße über die Sünde bis an das Ende des Lebens fortdauern; aber die äuſſerliche nur nach der Beſchaffenheit und dem Maaße der gebeichteten Sünden eine gewiſſe beſtimmte Zeit; denn dem Habitus nach kann ſie wohl beſtändig ſeyn, aber nicht der Hand-

lung nach, habitu quidem, ſed non actu. Dieß Sacrament darf oft wiederholt werden; denn des freyen Willens wegen kann der Menſch der Liebe oft verluſtig gehen.

Die Buße iſt, in ſofern ſie zum ſinnlichen Begehrungsvermögen gehört, mehr ein Leiden, als eine Tugend; eine Tugend aber, in ſofern ſie dem Willen eigen und eine Handlung deſſelben iſt. Das Subject iſt der Wille, der den Vorſatz hat, ſeine Fehltritte zu unterlaſſen, und ſich zu beſſern. Sie fängt mit der knechtiſchen Furcht an, die von Gott dazu beſtimmt und verordnet iſt. Das nächſte Principium derſelben iſt die kindliche Furcht. An ſich ſelbſt iſt ſie, der Zeit und der Natur nach, nicht die erſte Tugend, ſondern nur in Beziehung auf die Uebung derjenigen guten Handlung, die in der Gerechtmachung zuerſt ausgeübt wird.

Was die **Wirkung** der Buße betrifft, ſo erhellet aus der Freyheit des menſchlichen Willens und aus der Wirkſamkeit der göttlichen Gnade, daß es keine Sünde gebe, welche nicht durch die Buße weggenommen werden könne. Ohne Buße aber geſchieht keine Vergebung wirklicher Sünden. Auch iſt, um der Buße willen, keine Vergebung bloß einer Sünde, ohne die Vergebung der andern möglich. Durch die Buße wird zwar die ewige Strafe derſelben, aber nicht zugleich jede irrdiſche und zeitliche erlaſſen. Die Erlaſſung der Schuld iſt eine Wirkung der Buße; nicht, in ſofern ſie eine Tugend, ſondern in ſofern ſie ein Sacrament iſt, wird dieſelbe als ein Sacrament betrachtet, weil die Gewalt der Schlüſſel die Form, die Handlung der Buße aber nur die **Materie** des Sacramentes iſt. Die Neigung des Menſchen, ſich ſchnell zu Gott zu wenden, wird durch jede

Erlaß-

Erlaßſünde gehindert. Folglich kann auch eine Erlaßſünde nicht ohne alle Buße erlaſſen werden. Indeß iſt zur Vergebung der Erlaßſünden die Eingießung der habitualen Gnade nicht unumgänglich erfoderlich; denn dieſe wird durch dergleichen Sünden nicht völlig aufgehoben, ſondern es wird bloß der Eifer derſelben geſchwächt. Weil dazu auch nur einige Verabſcheuung der Erlaßſünden und eine Bewegung der Ehrfurcht nöthig iſt, ſo iſt zur Vergebung auch nichts mehr erfoderlich, als ein allgemeines Bekenntniß und das Schlagen an die Bruſt mit wirklicher Empfindung des Abſcheues daran, der biſchöfliche Seegen, und die Beſprengung mit Weihwaſſer, nebſt andern dergleichen Handlungen. Doch kann keine Erlaßſünde vergeben werden, woſern ein Menſch mit Todſünden behaftet iſt, wenn er nicht auch über dieſe Buße thut, und die Vergebung derſelben erlangt.

Da das Werk Gottes durch das Thun der Menſchen nicht aufgehoben wird, ſo kehren, wenn er die ihm erlaſſenen Sünden wieder begeht, die Befleckung und die Schuld der Strafe, die daraus entſprangen, nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in ſofern zurück, in ſofern er durch ſeine Sünden in den Zuſtand zurücktritt, worinnen er der Gnade Gottes und der Liebe ganz beraubt war. Die Strafen, welche durch die Buße erlaſſen wurden, kehren durch die darauf folgende Uebertretungen wegen der Undankbarkeit zurück, in ſofern, der Kraft nach, virtualiter, die Schuld derſelben in der darauf folgenden Verſchuldung enthalten iſt. Es iſt zwar nicht nothwendig, daß, der Undankbarkeit wegen, die folgende Verſchuldung ſo groß werde, als ſie vor den einmal ſchon erlaſſenen Sünden war; verhältnißmäßig aber wird ſie doch um ſo viel größer, je größer und mannichfaltiger

faltiger die vorhererlaſſenen Sünden waren. Indeß iſt die Undankbarkeit, in Anſehung deren die Schuld vorhererlaſſener Sünden erneuert wird, nicht allezeit eine beſondre Sünde, ſpeciale peccatum, ſondern nur alsdann, wenn eine bereits vergebne Sünde aus Verachtung Gottes und der von ihm empfangnen Wohlthaten wieder begangen wird. Weil die Buße nun den Menſchen die verlorne angenehmmachende Gnade wiedergiebt, ſo folget daraus, daß durch dieſelbe auch alle vorigen Tugenden wieder hergeſtellet werden; doch nicht allezeit in Einem, ſondern bald in einem geringern, bald gröſſern Grade, nachdem der Eifer des freyen Willens, als die letzte Diſpoſition deſſelben dazu, größer oder geringer iſt. Die Würde, unter die Kinder Gottes zu gehören, kann der Sünder durch die Buße wieder erhalten, aber nicht die Unſchuld ſeines vormaligen Zuſtandes, auch nicht die geiſtlichen Würden, die er in der Kirche bekleidete. Der Grund davon iſt die Unregelmäßigkeit, der er ſich theilhaftig gemacht, und das Aergerniß, das er gegeben hat. Der ganze Beweis beruhet auf den in dieſem Falle von der Kirche gemachten Verordnungen. Durch Todſünden werden die ſonſt aus Liebe verrichteten guten Werke mortificirt; das heißt, ſie verlieren ihre Kraft und ihre Belohnungen. Sie werden dem Menſchen nicht mehr angerechnet. Todte Werke, welches diejenigen ſind, die nicht durch die Gnade und aus Liebe geſchahen, erhalten durch die Buße kein Leben; ſie werden dadurch keine gute und gottgefällige Werke.

Das Sacrament der Buße beſteht aus verſchiednen Theilen, weil auf Seiten des Bußfertigen verſchiedne Handlungen dazu erfoderlich ſind, die Zerknirſchung, oder die Contrition, die Beichte, und die Genugthuung. Die Erſte hat die Abſicht, Gott eine Er-

ſtattung

ſtattung zu thun; das Bekenntniß hat die Abſicht, ſich dem Urtheile des Prieſters, der an Gottes ſtatt iſt, zu unterwerfen, und die Genugthuung die Abſicht, Gott nach dem Ausſpruche des Prieſters, genug zu thun. Dieſe verſchiednen Theile der Buße ſind nicht ſubjectiviſche oder potentiale, ſondern integrirende Theile, die zur Vollſtändigkeit derſelben gehören. Sie wird auch in Abſicht auf die verſchiednen Sünden, deren ſich der Menſch vor der Taufe und nach der Taufe ſchuldig macht, in die Buße vor der Taufe, in die Buße über Todſünden, und in die Buße über die Erlaßſünden eingetheilt.

So weit geht die theologiſche Summe, welche Thomas ſelbſt ausgearbeitet hat. Was darauf folgt, iſt ein Supplement, welches die Theologen zu Löwen aus ſeinen Auslegungen des vierten Buches von Peters Lombards Sentenzen verfaßt haben. Es kann die Stelle ſeiner Summe vertreten, weil es doch ſeine Lehrſätze und Meinungen enthält, die auch von den meiſten Scholaſtikern nach ſeiner Zeit angenommen und vertheidigt worden ſind. Ich will daher auch größtentheils daraus dasjenige mittheilen, was mir zur völligen Kenntniß der Theologie des dreyzehnten und der folgenden Jahrhunderte unentbehrlich zu ſeyn, oder ſich ſonſt, als merkwürdig, auszuzeichnen ſcheint.

Die Zerknirſchung, oder Contrition wird als ein Schmerz über die Sünde beſchrieben, der mit dem Vorſatze verbunden iſt, ſie zu beichten und dafür genug zu thun. Eigentlich iſt zwar dieſer Schmerz keine Tugend; allein in ſofern darinnen ein richtig geſinnter Wille enthalten iſt, kann derſelbe, uneigentlicher Weiſe, eine Tugend genannt werden. Aus der Attrition, worunter eine jede Art von Schmerz über die Sünde verſtan-

den wurde, der nicht aus Liebe gegen Gott herrührt, kann keine Contrition, keine eigentliche gottgefällige Reue werden. In ſofern das Wort Contrition, ſeiner urſprünglichen und eigentlichen Bedeutung nach, eine Zermalmung bedeutet, in den Strafen der Sünde aber keine Härte iſt, die dadurch zermalmt würde, indem dieſe Härte bloß in dem Willen angetroffen wird: So kann man über die Strafen zwar Schmerz empfinden, aber kein zermalmtes Herz haben. Ein ſolcher Schmerz iſt keine eigentliche Bereuung, wodurch das verhärtete Herz zerbrochen würde. Jede wirkliche Sünde verurſachet eine Härte des Willens; alſo müſſe jede wirkliche Sünde bereuet werden; jede vergangene aber, nicht die künftige, als künftige, weil der Bußfertige vor dieſer ſich hüten ſoll. Sünden andrer Menſchen können uns ſchmerzen; aber bereuen können wir ſie nicht. Die Reue kann nach ihrem Anfange und nach ihrem Ende betrachtet werden. In Anſehung des Anfanges muß jede Sünde bereuet werden; zum wenigſten gehört doch eine Attrition dazu; denn wenn der Menſch denkt, daß er geſündigt hat, ſo empfindet er irgend eine Art von Schmerz darüber. Was hingegen das Ende betrifft, wo ſie von der Gnade ausgebildet wird, informatum, da iſt ſie eine allgemeine Reue über alle einzelnen Sünden. Heilſam iſt es, wenn der Menſch ſeine Sünden immer bereuet, und ſtets einen gemäßigten Schmerz darüber zu empfinden fortfährt, ſo lange er lebt; nach dem Tode aber findet in dem andern Leben keine eigentliche heilſame Bereuung derſelben mehr ſtatt.

Die Contrition wirkt und verurſacht, als Tugend betrachtet, die Vergebung der Sünden in ſofern, als ſie den Menſchen dazu fähig macht; als ein Theil des Sacramentes aber wirkſamer und inſtrumentaler Weiſe;

Weiſe; ein Satz, welcher der Lehre geradezu widerſpricht, daß wir durch den Glauben allein Vergebung der Sünde erlangen. Der Schmerz, wie klein er auch ſeyn mag, nimmt die Sünde hinweg, wenn er nur die Beſchaffenheit der Reue hat und dazu hinreichend iſt.

Die Beichte iſt zur Seligkeit nothwendig. Denn wenn das Sacrament der Buße ein Heilsmittel ſeyn ſoll, nichts aber, wovon man keine Erkenntniß hat, geheilet werden kann: So folget, daß das Bekenntniß der Sünde nothwendig ſey. Die Verbindlichkeit dazu gründet ſich im göttlichen Rechte, nicht aber im Rechte der Natur; denn die Sacramente überſteigen die Kräfte der Natur. Obgleich die Verbindlichkeit zur Beichte überhaupt bloß im göttlichen Rechte gegründet iſt, ſo ſind doch, vermöge eines poſitiven Geſetzes der Kirche, alle Gläubigen verpflichtet, des Jahrs wenigſtens einmal ein Bekenntniß ihrer Sünden abzulegen. Alſo kann der Gläubige, ob er gleich ſeine Sünden ſogleich, als er ſie erkennt, zu bereuen anfangen muß, doch das Bekenntniß derſelben bis auf die von der Kirche dazu verordneten Zeiten ausſetzen, wiewohl ein ſolcher Aufſchub der Beichte immer mit Gefahr verbunden iſt. Daß er keine Sünde bekennen darf, die er nicht begangen hat, verſteht ſich von ſelbſt, obgleich einige behaupteten, daß ſolches, als ein Merkmal einer beſondern Demüthigung, und, weil man auch für nicht begangene Sünden genugthun kann, erlaubt wäre. Erlaſſen kann übrigens die Beichte keinem werden, wenn er auch mit dem Prieſter darüber einig würde, weil ſie göttlichen Rechtens iſt, und das Sacrament der Buße ſonſt ſeine Vollſtändigkeit nicht haben würde.

Ihrem Weſen nach iſt die Beichte, nach Auguſtins Erklärung, die Entdeckung einer verborgnen Wunde, die

in der Hofnung, Vergebung zu erlangen, geſchieht. Sie iſt eine tugendhafte Handlung der Buße, in ſofern dieſe eine Tugend iſt.

Die Beichte muß dem Prieſter abgelegt werden; denn er hat allein Recht und Macht, das Sacrament des Leibes und Blutes zu verwalten. Erlaßſünden dürfen dem Prieſter nicht gebeichtet werden, da es genug iſt, um die Vergebung derſelben zu erhalten, das man ſie einem Layen bekennt, ſich an ſeine Bruſt ſchlägt und mit dem Weihwaſſer beſprengt. Jeder muß ſeinem eignen Prieſter ſeine Sünden beichten, weil kein andrer eine Jurisdiction über ihn, noch das Recht hat, ihn von ſeinen Sünden zu abſolviren; ein Satz, von welchem in der Folge viele Ausnahmen gemacht worden ſind. Damals wurde bloß der Fall der Noth, oder die Gefahr des Todes ausgenommen, wo jeder Prieſter die Abſolution ertheilen konnte, weil Noth kein Geſetz hat.

Die Strafe der Sünde muß zwar in Abſicht auf die Bezahlung der Schuld nach der Größe derſelben geſchätzt werden; well ſie aber auch ein Heilmittel ſeyn und dazu gebraucht werden ſoll, ſo darf ſie, nach Befinden der Umſtände, nicht allezeit der Größe der Schuld gleich ſeyn, ſondern kann nach der Beſchaffenheit der Perſonen eingerichtet werden. Als ein Theil des Sacramentes kann zwar die Beichte zuweilen ungeformt ſeyn, informis; aber als eine Tugend muß ſie ihre Bildung und Vollſtändigkeit von der Liebe gegen Gott haben. Ein Arzt muß die ganze Beſchaffenheit ſeines Kranken vollkommen kennen, wenn er ihn heilen ſoll; folglich müſſen dem Prieſter, als dem Arzte der Seelen, alle Sünden völlig gebeichtet werden. Dieſe Beichte aber muß, in ſofern ſie ein Theil des Sacramentes iſt, mündlich geſchehen; ſie müßte denn, vermöge eines natürlichen

Hinderniſſes, nicht mündlich geſchehen können. In Anſehung ihrer Eigenſchaften muß ſie weiſe, willig, rein, ſtark, ſchamhaft, thränend, demüthig, wahr, offen, einfältig und vollſtändig ſeyn; als ein Theil des Sacramentes anklagend, bereit zum Gehorſame, und heimlich ſeyn; des Nutzens wegen aber oft und ohne Aufſchub geſchehen, frequens et accelerata.

Ihrer Wirkung nach befreyt ſie die Menſchen von der Sünde, weil die Reue ſie nicht davon befreyen kann, wofern das Bekenntniß der Sünden nicht damit verbunden iſt. Sie befreyet, als eine Tugend, die aus der wahren Reue fließet, von der ewigen Strafe; aber nicht von allen zeitlichen Strafen, die ſie doch um ſo viel mehr mindern kann, je mehr ſich der Menſch ſeiner Sünden ſchämt. Sie giebt dem Menſchen Hofnung zur Seligkeit, in ſofern ſich derſelbe dadurch der Gewalt der Schlüſſel unterwirft, die Gott ſeiner Kirche anvertrauet hat. Todſünden, die ein Menſch vergeſſen hat, werden durch eine allgemeine Beichte aufgehoben. Weiß hingegen ein Menſch ſich einer Todſünde ſchuldig, ſo iſt die Beichte derſelben nöthig, um dadurch zu beweiſen, daß er ſich derſelben ſchäme. Weil nun Gott die Sünden der Bußfertigen zudeckt: So muß auch der Prieſter alle ihm gebeichteten Sünden verſchweigen; denn er nimmt die äußere Beichte, als ein Zeichen des innern Bekenntniſſes derſelben an Gott an ſeiner Stelle an. Durch dieſen Satz ſuchten dieſe neuen Untergötter den Sündern zum völligen Bekenntniſſe ihrer Vergehungen Muth zu machen. Deswegen durfte dieß Siegel des Stillſchweigens in Abſicht auf alle den Prieſtern gebeichtete Sünden nie verletzt werden. Da indeß der Sünder machen kann, daß der Prieſter, als Menſch, etwas wiſſe, was er ſonſt durch ſeine Beichte, bloß als Gott, wiſſen

konnte; (welch eine ſchändliche Formel!) als wenn er, zum Exempel, ihm die Erlaubniß ertheilt, das, was er gebeichtet hatte, zu offenbaren; So bricht der Beichtiger in einem ſolchen Falle das Beichtſiegel nicht; doch muß er es dann, zur Vermeidung des Anſtoßes, auf eine Art thun, daß nicht der Argwohn entſtehe, als habe er das Siegel der Beichte verletzet. Auch kann es die Noth erfodern, daß er das, was ihm in der Beichte anvertraut wurde, offenbare, ſobald er es vorher wußte oder bald darauf erfährt; nur muß er zu erkennen geben, daß er ſolches, als Menſch, und nicht, als Gott, wußte und weiß. Dieß war die gelindere Meinung; denn andre behaupteten, ein Prieſter müſſe keine ihm gebeichtete Sünde bekannt machen, wenn er auch vorher davon Wiſſenſchaft gehabt, oder nach der ihm abgelegten Beichte Wiſſenſchaft davon erhalten hatte.

Die Beichte iſt der Genugthuung wegen nöthig. Dieſe iſt nicht allein der Materie, ſondern auch der Form nach eine tugendhafte Handlung, und zwar der Gerechtigkeit, weil der Name der Genugthuung eine Adäquation der Proportion einer gewiſſen Handlung gegen eine vorhergegangene Beleidigung bezeichnet, mit der ſie in einem Verhältniſſe der Gleichheit beſtehen muß. Sie iſt deswegen, wie Anſelm ſie beſchrieben hat, eine Erſtattung der Gott ſchuldigen, ihm aber durch vorhergegangene Sünden entzogenen Ehre. Der Menſch kann Gott für ſich genugthun, wenn er ihm wiedergiebt, was er kann, und dazwiſchen und zwiſchen der Gnade Gottes ſcheinet ein gewiſſes Verhältniß ſtatt zu finden. Wenn aber das Wort genug eine Gleichheit der Größe bezeichnen ſoll, ſo kann der Menſch Gott nicht genugthun.

Ein

Ein Menſch kann nicht nur für ſich, ſondern auch für andre genugthun, was die Bezahlung der Schuld betrifft; nicht aber mit der Wirkung, wodurch einer durch ſeine eigne Genugthuung vor folgenden Sünden bewahrt, oder davon geheilet wird, wiewohl auch dieß zufälliger Weiſe die Folge ſeyn kann. Indeß kann, weil die Wiederherſtellung der göttlichen Freundſchaft die Wirkung und Frucht der Genugthuung ſeyn ſoll, nicht für eine Sünde genuggethan, die Genugthuung für andre aber zurückgehalten oder ausgeſetzt werden. Soll ſie heilſam ſeyn, ſo muß man für alle genugthun. Auch findet keine Genugthuung ohne Liebe gegen Gott ſtatt, weil ihm ohne Liebe gegen ihn keine Werke angenehm ſeyn können. Die Werke, die ohne Liebe geſchehen, werden auch durch die vorgängige Satisfaction nicht lebendig; ſie bleiben todte Werke. Sie ſind keiner Belohnung würdig, und in ſofern nicht verdienſtlich, non merita de condigno. Indeß können ſich Sünder durch gewiſſe Werke dazu anſchicken, und dieſe können verdienſtlich heißen, merita de congruo, wenn ſie, der Materie nach, mit dem göttlichen Willen übereinkommen.

Die Genugthuung muß durch gute Werke geſchehen, und zwar durch ſtrafenartige gute Werke, opera poenalia; denn ſie ſollen eine Erſtattung desjenigen ſeyn, was Gott durch die Sünden, deren der Menſch ſich ſchuldig gemacht hat, entzogen worden iſt. Alle Sünden können unter drey Hauptklaſſen gebracht werden. Einige gehören zur Augenluſt, andre zur Fleiſchesluſt; andre zum hoffärtigen Leben. Nach dieſer Eintheilung laſſen ſich auch drey Hauptarten von Genugthuungen feſtſetzen; Genugthuungen durch Allmoſen für alle Sünden, die aus Geiz und Habſucht entſpringen; Genugthuungen durch Faſten und andre leibliche Caſteyungen,

ungen, wodurch alle Sünden der Wolluſt und Unreinigkeit gebüßt werden müſſen; Genugthuungen durch das Gebet, wodurch für alle Sünden des Stolzes und der Hoffart genuggethan wird, weil Gebete, als Demüthigungen vor Gott, anzuſehen ſind, und zugleich mit mancherley körperlichen Unannehmlichkeiten verbunden zu ſeyn pflegen; dergleichen das Knien, die Thränen, und die Seufzer des Betenden ſind. So gute und vortreffliche Werke, als die Werke der Wohlthätigkeit, die Mäßigkeit und Enthaltſamkeit, und das Gebet im weiteſten Verſtande genommen ſind, in ſtrafenartige Werke zu verwandeln; ſolche unwürdige Begriffe, die dem Geiſte des wahren Chriſtenthums ſo ſehr zuwider ſind, von dieſen Tugenden unter dem Volke zu verbreiten; ſie in Werke, wozu Züchtlinge verurtheilt werden, zu verwandeln, und ihnen alle die großen Abſichten und Triebfedern zu entziehen, um welcher willen ſie allein des göttlichen Wohlgefallens und der Achtung der Menſchen werth ſind; Welch einen Verfall der chriſtlichen Sittenlehre beweiſt das nicht! Und unter welch eine entehrende Abhängigkeit von menſchlicher Macht und Herrſchſucht wurden nicht dadurch die Chriſten gebracht, daß die Beſtimmung der Art und des Maaßes aller dieſer Genugthuungen der Erkenntniß und dem Ausſpruche einer oft unwiſſenden, aber eben ſo ehrgeizigen, und einer oft eben ſo eigennützigen, als ſtolzen Cleriſey überlaſſen wurde!

In Anſehung derer, denen es obliegt, Buße zu thun, wurde durch die Meinungen der ſcholaſtiſchen Theologie feſtgeſetzt, daß dieſelbe im Stande der Unſchuld nicht ſtatt habe, in ſofern ſie in gewiſſen äußerlichen Handlungen beſteht; daß indeß doch die Fähigkeit dazu den Menſchen auch in dieſem Stande mit der Gnade, die ihnen gegeben ward, mitgetheilt worden ſey; daß die

gefall-

gefallnen Engel zwar Schmerzen und Reue über ihre Uebertretungen empfinden, aber auf keine wohlthätige Weiſe für ſich Buße thun, und ſich dadurch die Erlaſſung ihrer Strafen verdienen können; daß folglich die Buße nur ein heilſames Mittel wider die Sünden für Menſchen ſey, wenn ſie ſich den Vorſchriften der Kirche darüber unterwerfen; denn die Kirche allein hat die Gewalt der Schlüſſel, oder die Macht zu binden und zu löſen von Chriſto empfangen.

Das Amt der Schlüſſel, oder die Gewalt zu binden und zu löſen, iſt eine und dieſelbe Gewalt. Denn obgleich Chriſtus die Macht hat, den Himmel aufzuſchließen und zuzuſchließen, der Himmel auch wirklich durch ſein Leiden und durch ſeinen Tod den Menſchen wieder geöffnet worden iſt, ſo kömmt es doch auf die Würdigkeit oder die Unwürdigkeit derer an, für welche der Himmel geöffnet iſt, ob ſie in denſelben eingelaſſen, oder aus demſelben verſtoßen bleiben ſollen. Darüber iſt die Erkenntniß und Entſcheidung den Prieſtern überlaſſen. Nach ſolchen Grundſätzen hatten ſie freylich Recht, ſich als Götter zu betrachten, die die den Menſchen von Chriſto erworbene Vergebung der Sünde, ohne welche niemand den freyen Eingang in den Himmel hat, zukommen laſſen konnten, wem ſie wollten; denn von ihrem Urtheile hieng es ab, ob jemand des Eintrittes in den Himmel würdig war, oder nicht. Freylich wurden ſie in der Ausübung dieſer Rechte, nur als Diener Gottes, betrachtet; ſie ſollten auch in dem Gebrauche der Schlüſſel, theils die Schuld zur Strafe, theils von den zeitlichen Strafen der Sünde etwas nachzulaſſen, nicht nach eignem Gutdünken, ſondern nach göttlichen Vorſchriften verfahren: Allein nach was für göttlichen Vorſchriften? Nach denen kirchlichen Verordnungen darüber, denen man das Anſehen

ſehen göttlicher Vorſchriften zueignete, wie auch nach einer göttlichen Eingebung, die ihnen zugeſchrieben wurde. Immer blieb ihrem Gutdünken die Anwendung ſelbſt der kirchlichen Anordnungen in einzelnen Fällen überlaſſen, wie leiblichen Aerzten, mit denen man die Prieſter verglich, die Beſtimmung ſowohl der Art dienlicher Arzeneyen für ihre Patienten, als die Abänderung derſelben, und deren kleinere oder größre Gabe überlaſſen werden muß.

Die Prieſter des alten Teſtamentes hatten, dieſer Theologie zu Folge, nicht die Schlüſſel des Himmelreiches, ſondern bloß eine Macht, welche das Vorbild dieſer höhern Macht iſt, die Chriſtus nach ſeiner göttlichen Natur, als der Herr über alles, und nach der menſchlichen wegen ihrer alles übertreffenden Vorzüge hatte und ſeiner Kirche überließ. Daher haben die Prieſter allein die Gewalt der Schlüſſel, in ſofern dadurch alles weggenommen wird, was den Eingang der Menſchen in den Himmel verhindert, obgleich der Schlüſſel der Jurisdiction, wodurch, vermittelſt der Excommunication oder der Abſolution, jemand von der Gemeinſchaft der Kirche ausgeſchloſſen oder zu derſelben wieder zugelaſſen, und zu jener Macht nur eine Diſpoſition oder Fähigkeit zu ihrem Gebrauche ertheilt wird, auch andern Dienern der Kirche, nach ihren Geſetzen und Verordnungen, die Anſtellung geiſtlicher Gerichtshöfe betreffend, zukommen kann.

Dieſer Unterſchied zwiſchen den Schlüſſeln des Prieſterthums, clavem ordinis, und zwiſchen dem Schlüſſel der Jurisdiction, verhalf den Theologen zu verſchiednen Einſchränkungen des Gebrauches und der Anwendung von jenen. Man mußte, weil man einmal angenommen hatte, daß die Weihe einen unauslöſch-

lichen Charakter mittheilte, zugeben, daß auch böſe, laſterhafte, ketzeriſche, excommunicirte und degradirte Geiſtliche die Gewalt der Schlüſſel behielten. Weil nun aber durch den Schlüſſel der Jurisdiction diejenigen Perſonen beſtimmt wurden, an denen die Macht der Schlüſſel des Prieſterthums ausgeübt werden durfte: So wurden dergleichen Prieſtern diejenigen entzogen, bey denen ſie ihre Geſtalt ausüben konnten, wenn ſie eine Gerichtsbarkeit über ſie hatten. Dann fehlte es ihnen zwar nicht an der Macht der Schlüſſel ſelbſt, aber es fehlte an der Materie, oder an den Gegenſtänden ihres Gebrauches. Dieſes Unterſchiedes wegen konnte auch den höhern Prälaten eine größre Sphäre von Wirkſamkeit für ihre Schlüſſel angewieſen, den geringern und gemeinern Prieſtern hingegen eine kleinere zugeſtanden werden. Man konnte auch der höhern Geiſtlichkeit, den Biſchöfen, und dem römiſchen Papſte eine Menge beſondrer Fälle vorbehalten, über welche ihre Untergebnen gar nicht, oder bloß in Nothfällen erkennen, und die ihnen mit ſolchen Einſchränkungen anvertraute Macht des Löſeſchlüſſels und des Bindeſchlüſſels gebrauchen konnten.

Die Excommunication ſollte in der Abſonderung der Sünder von der Gemeinſchaft der Kirche, der Frucht und dem Segen des allgemeinen Gebetes nach beſtehen. Dieſe Abſonderung war der große Bann; die Ausſchließſung bloß von den Sacramenten der kleinere. Wer dem großen Kirchenbanne unterworfen wurde, der war vom Kuſſe des Friedens, von der Theilnehmung an dem gemeinſchaftlichen Gebete, vom Abendmahle, vom Gruſſe, und von allen freundſchaftlichen Gaſtmahlen ausgeſchloſſen. Niemand durfte einen Excommunicirten küſſen; niemand mit ihm beten; niemand ihn grüßen; niemand mit ihm das Abendmahl empfangen; niemand mit ihm

eſſen,

eſſen, welches alles in zween eben nicht ſehr zierlichen Verſen ausgedrückt wurde:

> Si pro delictis aliquis anathema efficiatur,
> Os, orare, vale, communio, menſa negatur.

Dieſe Macht, Menſchen von der Gemeinſchaft der Kirche auszuſchließen, gehörte der Kirche, unter welcher nicht alle Chriſten ohne Unterſchied, ſondern bloß die Cleriſey verſtanden wurde. Sie konnte dieſe Macht auch wider diejenigen, die jemanden einen zeitlichen Schaden zufügten, gebrauchen, und die Geſchichte bezeugt, mit welchem Ernſt, Nachdruck, und Eifer ſie dieſelben wider diejenigen gebraucht hat, die ſich Eingriffe in ihre zeitlichen Beſitzungen zu Schulden kommen ließen; eine gewiß ſehr fürchterliche Gewalt! Denn war auch der Bann von Seiten deß, der die Macht hatte ihn zu erklären, noch ſo ungerecht, ſo hatte er doch immer ſeine Wirkung, wie Thomas behauptete, wider diejenigen, die er traf, und ſie konnten davon nicht anders befreyt werden, wofern bloß, in Anſehung der Kirchengeſetze, keine Nullität dabey begangen wurde, als wenn ſie die Losſprechung davon entweder von denen, die ſie excommunicirt hatten, oder bey höhern geiſtlichen Richtern demüthig ſuchten. Ein Glück war es noch, daß die Macht zu excommuniciren, nicht alle Prieſter ohne Unterſchied, ſondern bloß die Biſchöfe und andre beſaßen, welche die geiſtliche Gerichtsbarkeit über andre hatten. Auch wurde damals noch nicht behauptet, daß um Eines Schuldigen willen ganze Gemeinen, Länder und Reiche mit der Strafe des Bannes belegt werden könnten. Indeß konnten ſich doch die Folgen der Excommunication eines Schuldigen auch weiter und über Unſchuldige erſtrecken. Denn wer mit Excommunicirten umgieng, und beſonders mit denen, die in den größern Kirchenbann erkläret waren; wer

wer von ihnen kaufte, ſie grüßte, mit ihnen aß, der war eben deswegen dieſer Strafe auch unterworfen; zuweilen nur dem kleinern, zuweilen auch dem größern Banne; denn jeder Umgang mit ihnen, das Reden allein ausgenommen, wurde für eine Todſünde erklärt, gewiſſe durch das geiſtliche Recht beſtimmte Fälle ausgenommen. Kann man ſich eine fürchterlichere Gewalt denken, als dieſe Macht der Excommunication, die nach dem Aberglauben der Zeiten in einem göttlichen Rechte gegründet war, und daher durch keine weltliche Gewalt eingeſchränkt werden konnte?

Wer denn das Recht und die Macht hatte, in den Bann zu thun, der konnte den Bann auch wieder aufheben, nachdem er eine geringere oder höhere Gewalt und Gerichtsbarkeit über die Excommunicirte hatte. Er konnte den Bann ganz oder zum Theil aufheben. War indeß einer ſo unglücklich, daß ihn Mehrere in den Bann erklärt hatten, ſo wurde er darum von dieſer Strafe noch nicht befreyt, wenn ihn einer von ſeinen Richtern davon befreyt hatte; er mußte von allen, unter deren geiſtlichen Gerichtsbarkeit er ſtand, davon losgeſprochen worden ſeyn. Die Abſolution konnte, wenn es ſein geiſtlicher Richter für zuträglich hielt, ſogar denen, die den Bann nicht achteten, wider ihren Willen aufgedrungen werden, wie etwa ein Richter einen Gefangnen auch wider ſeinen Willen loslaſſen kann, wofern er es aus irgend einer Urſache für gut oder rathſam erkennet. Jedermann kann leicht einſehen, ohne des Lichtes der Geſchichte zu bedürfen, was, ſolchen Grundſätzen zu Folge, für ein Misbrauch mit der Excommunication zum größten Nachtheile der gemeinen irrdiſchen Sicherheit und Glückſeligkeit getrieben werden konnte.

Nachdem

Nachdem einmal feſtgeſetzt war, daß Biſchöfen und Prieſtern die Gewalt zuſtünde, weil ihnen die Verwaltung des Sacraments der Buße oblag, die Strafen zu beſtimmen, welche die Büßenden nach Erlaſſung der ewigen Strafen noch zur Genugthuung für ihre Sünden zu leiden haben ſollen, wobey es ihrer Willkühr überlaſſen blieb, wie viel davon erlaſſen, oder wie ſehr auch dieſelbe zum Heil ihrer Seele geſchärft werden konnte: So konnte ihnen auch das Recht und die Macht, Ablåſſe oder Indulgentien zu ertheilen, nicht abgeſprochen werden. Thomas behauptet daſſelbe in ſeinem Commentar über den Magiſter. Dieſer Ablaß hatte, ſeiner Meinung nach, ſeine Gültigkeit von dem unermeßlichen Kirchenſchatze der überflüßig guten Werke, beſonders der Heiligen, aus welchem immer ſo viel genommen werden konnte, als zur Vergütung der Strafen erfoderlich war, die die Bußfertigen, entweder in dieſem Leben, oder im Fegefeuer noch zu leiden haben ſollten. Um einen ſo reichen und unerſchöpflichen Ablaßſchatz zu haben, mußte freylich behauptet werden, die Heiligen könnten mehr gute und gottgefällige Werke verrichten, als zur Genugthuung für ihre eignen Sünden nöthig waren; auch hätten ſie oft mehr leibliche Trübſalen gelitten, als ſie um ihrer Sünde willen verdient hätten. Zugleich wurde angenommen, daß dergleichen Werke ſowohl vor dem geiſtlichen Gerichtshofe in der Welt, als auch im Gerichte Gottes die Kraft hätten, andre, denen ſie zugerechnet würden, von der Strafe der Genugthuung zu befreyen, die ſie ſonſt ſelbſt zu leiſten ſchuldig wären. Da nun der Ueberfluß der Verdienſte, den die Kirche beſitzt, alle Strafen, welche Bußfertige zur Genugthuung zu leiden verbunden ſeyn können, weit übertrifft: So gilt der ertheilte Ablaß allezeit ſo viel, als die Worte deſſelben lauten und verſprechen. Nur wird auf der Seite des Gebers die dazu

nöthige

nöthige Gewalt, auf der Seite des, der ihn empfängt, Liebe, charitas; und in Anſehung der Sache, um welcher willen er ertheilt wird, erfodert, daß er zu einer frommen Anſtalt gewidmet ſey, als zum Exempel zur Erbauung einer Kirche, zur Verbeſſerung der Brücken und Wege, die dahin führen, oder zum Kriege wider die Ungläubigeu, a parte cauſae *pietas* requiritur. Indeß wurde doch ſchon zu des Thomas Zeiten ſehr geſtritten, wie hoch der Werth der verſchiednen Arten des Ablaſſes zu beſtimmen ſeyn möchte. Man erfand aber ſehr bald eine geiſtliche Rechenkunſt, auf deren Aufgaben und Auflöſungen ich mich hier nicht einlaſſen kann. So wurde, um nur einige Exempel zu geben, gefragt, ob, wenn einem für einen Beytrag zu einem geiſtlichen Gebäude, ein dritter Theil von den Strafen der Genugthuung nachgelaſſen werden ſollte, und dieſer Beytrag betrüge einen Groſchen, die Befreyung von allen Strafen der Genugthuung für drey Groſchen erlangt werden könnte; oder ob die Quantität der Erlaſſung im Ablaſſe nicht allein nach dem Eifer der Andacht, womit dieſelbe jemand annimmt, noch nach der Quantität deſſen, was gegeben wird, ſondern auch nach der Beſchaffenheit der Sache, wozu etwas, um Ablaß zu erhalten, gegeben wird, berechnet werden müſſe. Die Macht, dieſen Ablaß auszutheilen, kömmt nicht jedem Prieſter zu, der eine Parochie hat, ſondern nur den Biſchöfen, als den Prälaten; denn dieſe haben im Gerichte der Kirche, die dieſen unerſchöflichen Schatz beſitzt, die volle Gerichtsbarkeit. Weil nun das Recht, Ablaß zu ertheilen, mit derſelben verbunden iſt: So kann auch Diaconis, und andern, die nicht Prieſter ſind, der Auftrag, die Indulgenzen auszutheilen, übertragen werden, die ſodann, als Comiſſarien oder Bevollmächtigte der Biſchöfe anzuſehen ſind. Zwar könnte es ſcheinen, daß auch die Biſchöfe nicht

Recht noch Macht hätten, Ablaß zu geben, weil der Kirchenſchatz überflüßig guter Werke der gemeine Schatz iſt, über deſſen Gebrauch und Anwendung niemand zu befehlen haben kann, als der Papſt, welcher der ganzen Kirche vorgeſetzt iſt. Allein die Biſchöfe ſind doch Theilnehmer an der biſchöflichen Gewalt, die Petrus mit einem gewiſſen Vorzuge vor andern empfangen hatte, und die nur Eine Macht iſt. Darum kann den Biſchöfen nicht alle Macht, Ablaß zu geben, abgeſprochen werden; ſie haben nur nicht die Gewalt, vollkommnen Ablaß, und Ablaß in allen möglichen Fällen zu ertheilen. Da übrigens das Recht, Ablaß zu geben, ein Stück der geiſtlichen Gerichtsbarkeit iſt, dieſe aber durch Todſünden bey einem laſterhaften Prälaten oder Biſchofe nicht verloren geht: So kann auch dieſer, wie böſe und laſterhaft er auch ſeyn mag, Ablaß geben; ja dieſer iſt ſo gültig, als derjenige, der von dem beſten und tugendhafteſten Prälaten ertheilt wird. Doch iſt derſelbe nur unter der Bedingung gültig, daß der, dem er gegeben wird, wirklich das für denſelben leiſte, was er dafür zu leiſten übernommen hat. Der Biſchof, oder wer ſonſt das Recht hat, Ablaß zu geben, kann, da er nicht geringer iſt, als andre Menſchen, dieſes Rechtes ſich auch für ſich ſelbſt bedienen. Wie ſich ein Prieſter ſelbſt das Abendmahl reichen kann: So kann er ſich auch ſelbſt Ablaß geben. Welche Sünden, welche Ungereimtheiten konnten nun nicht alle Biſchöfe; konnten beſonders die Päbſte nicht begehen, da dieſelben ſich ſelbſt dafür Ablaß ertheilen, oder von denen ertheilen laſſen konnten, denen ſie Vollmacht dazu gaben! Konnten Theologen von ſolchen Sätzen eine gewiſſenhafte, ich will nicht ſagen, eine wahre Ueberzeugung haben? Kann man ſich enthalten, zu glauben, daß ihre Theologie gerade darauf angelegt war, den geiſtlichen Stand von allen Feſſeln, die ihn noch in einer

einer gewiſſen Moralität feſt halten konnten, wie ſchwach ſie auch waren, völlig zu befreyen, und ihm zugleich die Macht zu verſchaffen, die ganze übrige Welt zu ſeinem Vortheile auszuſaugen?

Indeß konnte freylich die Lehre von der Buße, nach welcher den Prieſtern die Macht zukam, den Bußfertigen theils gewiſſe genugthuende Strafen aufzulegen, theils von den zeitlichen Strafen der Sünde einen Theil nachzulaſſen, oder nicht, ohne ausdrückliche unlautre Abſichten ſo ſehr erweitert werden. Eine fromme Leichtgläubigkeit war auch dem geiſtlichen Stande damals ſo natürlich und leicht, daß ſie dergleichen Sätze auch ohne dergleichen ſträfliche Abſichten für Wahrheiten halten konnten; beſonders unter den Gelehrten! Denn welche unvernünftige, die geſammten Rechte der Menſchheit beleidigende Meinungen ſind nicht, aus bloßer Ehrfurcht gegen Könige und Fürſten, von den Vorzügen und Rechten derſelben, unter den Gelehrten behauptet worden, ohne daß man ſie beſchuldigen kann, ſie hätten ſie bloß aus Schmeicheley oder ans andern niederträchtigen Abſichten behauptet! Daß viele innerlich von dem Ungrunde und von der Schädlichkeit ſolcher Meinungen überzeugt waren, und ſie wider ihre innre Ueberzeugung zu vertheidigen fortfuhren; daß ſie dazu ihren Kopf, ihre Gelehrſamkeit, und ihre Feder herliehen, das iſt ohne Zweifel eben ſo oft geſchehen, als Fürſten und Könige immer Scribenten zu ihren Manifeſten und Kriegserklärungen gefunden haben, die es an ihrem Fleiße und Geiſte nicht fehlen ließen, die ungerechteſte Sache zu vertheidigen und mit dem ſcheinbarſten Eifer für die Wahrheit, wenn ſie gleich im Innern ihres Herzens von dem allen nichts glaubten, was ſie aus Rechten und Documenten bewieſen, die ſie vielleicht vorher dazu erdichtet hatten. Will man gerecht

oder menſchenfreundlich über die Menſchen urtheilen, ſo muß davon kein Stand, er heiße geiſtlich oder weltlich, ausgeſchloſſen werden. Schwachheit und Herrſchſucht, Einfalt und Eigennützigkeit ſind allgemeine Leidenſchaften, die überall wurzeln, überall wuchern und überall ihre Früchte bringen, wie verſchieden auch der Boden nebſt der Bearbeitung und Pflege derſelben ſeyn mag.

Den Beſchluß der Lehre vom Sacramente der Buße machen in dem Supplement zur Summe des heiligen Thomas die Sätze, welche die öffentliche und zugleich feyerliche, und die zwar öffentliche aber nicht feyerliche Kirchenbuße angehen. Anfänglich gab es gegen das Ende des zweyten und im dritten Jahunderte keine andre kirchliche Buße, als die öffentliche und feyerliche, die erſt im Anfange des fünften Jahrhundertes aufgehoben und in eine kirchliche Privatbuße verwandelt wurde. Jene erklärte Thomas in Abſicht auf gewiſſe grobe Verbrechen für nothwendig, und ſie war auch noch üblich, obgleich nur ſelten. Zugleich behauptet er, daß dieſelbe, der Anſtößigkeit wegen, nicht wiederholt werden dürfte; daß auch Perſonen des geiſtlichen Standes davon ausgenommen werden müßten. Indeß nahm er doch an, daß alle groben Sünder, ſelbſt Geiſtliche und die Perſonen des weiblichen Geſchlechtes nicht ausgenommen, einer zwar nicht feyerlichen, aber doch einer öffentlichen Buße unterworfen werden könnten; und zwar nicht einmal nur, ſondern auch öfter. Mit der öffentlichen und zugleich feyerlichen Kirchenbuße ward es alſo gehalten. Im Anfange der Faſtenzeit ſtellten diejenigen, welche ſich derſelben freywillig oder gezwungen unterwarfen, ſich mit ihrem Prieſter vor dem Biſchofe außen vor der Pforte der Kirche, mit einem Sacke bekleidet, barfuß, mit auf die Erde niedergeſchlagenem Angeſichte und mit abgeſchnit-

tenen

tenen Haaren. Dann wurden ſie in die Kirche geführt. Der Biſchof ſagte mit der ganzen Cleriſey ſieben Bußpſalmen her; darauf legte er die Hand auf ſie, beſprengte ſie mit Weihwaſſer, ſtreute Aſche auf ihr Haupt, entblößte ihren Hals, und ſagte ihnen, mit Thränen in den Augen, (dieſe mußten immer in Bereitſchaft ſeyn,) daß, wie Adam des Falles wegen aus dem Paradieſe verſtoßen worden war, ſie nun auch aus der Kirche verſtoßen werden müßten. Dann befahl er den Kirchendienern, ſie aus der Kirche hinaus zu treiben, und die ganze Cleriſey folgte ihnen mit dem Reſponſorio: Im Schweiße deines Antlitzes ſollſt du dein Brodt eſſen. Alle Jahre, ſo lange dieſe feyerliche Kirchenbuße dauern ſollte, wurden ſie am grünen Donnerſtage von den Prieſtern in die Kirche geführt, wo ſie bis acht Tage nach Oſtern dem Gottesdienſte beywohnen durften; wurden aber weder zum Abendmahle, noch zum Segen: Friede ſey mit euch, zugelaſſen. Dieſer feyerlichen öffentlichen Kirchenbuße konnten alle groben Sünder, männlichen und weiblichen Geſchlechtes, unterworfen werden; bloß des Aergerniſſes wegen, die Geiſtlichen nicht. Man durfte auch, um den Auflauf des Volkes, beſonders in großen Städten zu vermeiden, dieſe große Excommunication nicht wiederholen. Die bloß öffentliche war von jener bloß darinnen unterſchieden, daß ſie nicht von ſo großen Feyerlichkeiten begleitet wurde, und, weil ſie weniger Aufſehn machte, deswegen auch allen Chriſten, ſogar diejenigen, die zur Cleriſey gehörten, und zugleich zu wiederholtenmalen auferlegt werden konnte.

Welche große Wirkungen auch allen dieſen Sacramenten der Kirche zugeeignet wurden; denn durch jedes von denen, die zeither nach dem Lehrbegriffe der ſcholaſtiſchen Theologie beſchrieben worden ſind, ſollte der Menſch

die Gnade Gottes zu allen ihn Gott angenehmmachenden Tugenden, die Vergebung der Sünden und das Recht zum ewigen Leben erhalten: So wurde dennoch durch alle ſolche Heilmittel, denn als Heilmittel wurden ſie alle betrachtet; die geiſtliche Geneſung des Menſchen von der Krankheit der Sünde nicht vollendet. Um dieſe Unzulänglichkeit derſelben zu ergänzen, hatte man noch für die Sterbenden ein beſondres Sacrament angenommen, die letzte Oelung, welche die Menſchen, wenn ſie durch eine Krankheit in naher Gefahr des Todes waren, zur zukünftigen Herrlichkeit zubereiten, und ſowohl zum Genuſſe derſelben, als zu einem freudigen Uebergange in die Ewigkeit fähig machen ſollte, diſponere. Nach des Albertus Magnus *) Vorſtellung hatte Chriſtus, als der Geſalbte Gottes, die Macht, die Gnade der Salbung allen ſeinen Bekennern mitzutheilen, welches durch die Taufe, durch die Firmelung, und durch die letzte Oelung geſchieht, welche dreyfache Salbung durch die in der Schrift erzählte dreymalige Salbung des Königes Davids vorbedeutet worden ſeyn ſollte; die letzte zu Hebron ſoll die letzte Oelung vorgebildet haben, weil David nicht lange darauf im Frieden entſchlief. Von dieſer letzten Salbung kranker, dem Tode naher Chriſten wurde behauptet, Chriſtus habe dieſes Sacrament zum Troſte der Sterbenden verordnet, und die Bekanntmachung deſſelben nach ſeiner Himmelfahrt ſeinen Apoſteln anbefohlen. Dieſe Promulgation wollte man in dem Briefe des Apoſtels Jacobi finden.

Die irrdiſche Materie dieſes Sacramentes war Oel, welches von den Biſchöfen dazu geweihet werden mußte, weil es, wegen ſeiner lindernden und durchdringenden

*) V. Compend. theolog. verit. Alb. M. p. 477. ſq.

genden Kraft, ſich zu einem heiligen Zeichen der durch die Salbung damit zu einem ſanften Tode ertheilten Gnade vorzüglich ſchickte. Die wahre und ächte Form ſollte, wie Thomas mit den übrigen Scholaſtikern behauptete, nicht in indicativen, ſondern in deprecativen Worten beſtehen; denn dieſe brauchten dergleichen Worte, die nicht anzeigten, was geſchehen ſollte, ſondern ſolches bloß wünſchten. Einige Kirchen hatten die Gewohnheit, die letzte Oelung mit den Worten zu ertheilen: Ich ſalbe mit dieſem heiligen Oele deine Augen, deine Ohren, deine Naſe, deinen Mund, deine Lenden, und deine Hände. Allein dieſe Form ſollte nicht ächt ſeyn, weil die Kirche zu Rom ſich ſolcher indicativen Worte nicht bediente, ſondern der anwünſchenden Worte: Durch dieſe heilige Salbung und ſeine große Barmherzigkeit vergebe dir der Herr alles, was du geſündigt haſt, durch deine Ohren, durch deine Augen und ſo weiter. Dieſes Sacrament konnte Geſunden nicht adminiſtrirt werden; denn dieſe hatten ſchon ein andres Heilmittel, die Buße. Es war für die Kranken verordnet, die in naher und augenſcheinlicher Gefahr des Todes wären, und alſo nicht einmal für alle Kranke. Auch war es bloß für Erwachſene, und nicht für Kinder beſtimmt, weil es ausdrücklich und mit beſondrer Devotion begehrt werden mußte. Dieſe Salbung beſtand aus verſchiednen Salbungen; doch machten alle zuſammen nur Ein Sacrament aus, weil die Einheit eines jeden Sacramentes auf der Einheit der Abſicht und des Zweckes beruht. Die Macht, daſſelbe zu ertheilen, gehörte den Biſchöfen, die den Prieſtern dieſelbe ertheilten. Layen und Diaconi durften deswegen die letzte Oelung auch nicht im Nothfalle adminiſtriren, weil man es nicht für ſo nothwendig hielt, als das Sacrament der Taufe. Daß die Ohren, die Augen, die Naſe, der Mund, die Lenden, und die Hän-

de, oder im Fall ein Menſch an einem dieſer Theile ſeines Leibes zerſtümmelt war, die nächſtanliegenden Gliedmaßen geſalbet werden mußten, das ſollte darum geſchehen, weil wir vornehmlich mit dieſen Theilen des Körpers zu ſündigen pflegten. Die nächſte Wirkung dieſes Sacramentes war die geiſtliche Geſundheit des Sterbenden und die Fähigkeit zum Genuſſe der künftigen Herrlichkeit. Indeß ſollte es zuweilen auch die Wiederherſtellung der leiblichen Geſundheit wirken und befördern können, wenn dieſelbe mit der geiſtlichen Geſundheit beſtehen, oder dem Kranken zur Gelegenheit dienen konnte, ſich noch eines höhern Grades der zukünftigen Seligkeit würdig zu machen, wodurch denn freylich die Kranken, welche Luſt hatten, noch länger zu leben, zum Gebrauche dieſes Sacramentes angelockt werden konnten. Indeß ertheilte dieſes Sacrament denen, die es brauchten, nicht, gleich den Sacramenten der Taufe, des Abendmahls, der Firmelung und der Prieſterweihe, einen beſondern unauslöſchlichen Charakter; konnte aber deswegen auch, obgleich nicht in einer und derſelben Krankheit, öfter wiederholt werden. Dieß iſt das Weſentliche, was von dieſem Sacramente gelehrt wurde, das bloß auf einer alten kirchlichen Gewohnheit beruhte, und keinen gewiſſen Beweis einer göttlichen Einſetzung in der Schrift für ſich hatte.

Ohne mich alſo länger bey dieſem Sacramente aufzuhalten, gehe ich zu demjenigen fort, was aus der gemeinen Lehre der ſcholaſtiſchen Theologie von den Sacramenten der Prieſterweihe, welches auch das Sacrament des Ordens heißt, ſacramentum ordinis, und von der Ehe bemerkt zu werden verdient. Beyde Sacramente ſollten den gemeinen Zuſtand der Kirche angehen, und die Prieſterweihe zur geiſtlichen, das Sacrament

der Ehe hingegen zur leiblichen Geburt gehören. Nach des Mönches Hugo, aus dem Kloſter des heiligen Victor, Beſchreibung, war der Orden ein Zeichen, wodurch denen, die zum geiſtlichen Stand verordnet wurden, die geiſtliche Gewalt mit dem dazu gehörigen Amte ertheilt ward. Vor der Ertheilung des Ordens gieng die Tonſur vorher; denn es ward für ſchicklich gehalten, bey jedem Uebergange aus einem Zuſtande in einen andern eine mittlere Vorbereitung dazu vorhergehen zu laſſen. Folglich mußte, wenn jemand in den Orden der Geiſtlichkeit aufgenommen werden ſollte, die erſte Tonſur voran gehen, die darinnen beſtand, daß ihm einige Haare auf dem Haupte in der Form einer Krone abgeſchnitten wurden; zum Zeichen, daß Gott dienen ſo viel als herrſchen und regieren ſey. Bey denen alſo, die in den Orden aufgenommen werden, giebt es ein zwiefaches unterſcheidendes Zeichen; ein äußeres, welches die Tonſur iſt, und ein inneres, welches in dem ihnen ertheilten unauslöſchlichen Charakter beſteht. Jenes gehört nicht zum Weſen ſelbſt, ſondern nur zur Zierde des Ordens, oder des Prieſterthums. Deswegen konnte es nicht von unbedingter Nothwendigkeit ſeyn. Dabey ſollte denn zu bemerken ſeyn, daß, wie nach göttlicher Ordnung es in der Natur höhere Körper giebt, von denen die untern regiert werden, es auch in der Kirche höhere und niederere Orden gebe. Zur Subſtanz des Sacramentes gehörten ſechs Stücke. Das erſte iſt die Macht des Ordinanten, welcher ſtets der Biſchof iſt; die Materie, das Salböl, womit diejenigen geweiht werden, die er in den Orden der Geiſtlichkeit aufnimmt; nebſt der Berührung der Theile des Leibes, die, den Kirchengeſetzen gemäß, berührt werden mußten; die Form der Worte; das männliche Geſchlecht, weil Perſonen des weiblichen den Charakter des Ordens nicht erlangen kön-

nen; die gehörige Abſicht dabey, und endlich die vorgängige Taufe des Canditaten; denn niemand iſt zum geiſtlichen Stande geſchickt, als derjenige, dem ſchon der Himmel durch die Taufe geöffnet worden iſt. Das Sichtbare dieſes Sacramentes iſt das äußerliche Zeichen der geiſtlichen Gewalt, die ihm ertheilt wird; das Unſichtbare die Sache ſelbſt, oder die geiſtliche Gewalt, die er mit jenem Zeichen empfängt. Der Charakter beſtehet theils im Zeichen, theils in der ihm mitgetheilten geiſtlichen Macht. Der geiſtliche Stand ſelbſt beſteht aus ſieben verſchiednen Orden. Zum erſten gehören die Thürſteher, oder Pförtner; zum zweyten die Vorleſer, zum dritten die Exorciſten; zum vierten die Acoluthen, oder die Nachtreter der Prieſter und Biſchöfe; zum fünften die Subdiaconen; zum ſechſten die Diaconen; zum Siebenten die Prieſter. Unter dieſen Orden iſt der Orden der Prieſter der vortrefflichſte und höchſte. Dieß ſind die ſieben Stufen, auf denen man zum Throne des geiſtlichen Salomons gelangt. Die Thürhüter ſind die Wächter, welche den Excommunicirten und Unreinen den Zutritt zu dem Orte verwehren müſſen, wo die Sacramente zubereitet werden. Die Vorleſer müſſen die Prophezeyungen vorleſen. Die Acoluthen haben das Amt, zum Zeichen, daß das Evangelium das geiſtliche Licht der Menſchen ſey, die Lichter zum Gottesdienſte zu tragen. Die Exerciſten müſſen durch Beſchwörungen bey denen, welche getauft werden ſollen, die Teufel von ihren Leibern abhalten. Die Subdiaconen haben die Opfer der Gläubigen in Empfang zu nehmen und den Diaconen zu überreichen, wie auch die Epiſteln dem Volke vorzuleſen. Die Diaconi müſſen die Hoſtien auf dem Altare zurechtlegen, die Evangelia vorleſen und der Prieſter hat das Amt, den Leib und das Blut Chriſti zu conſecriren, das Amt zu löſen und zu

binden,

binden, wodurch der myſtiſche Leib, die Gemeine Chriſti fähig und geſchickt wird, den Leib und das Blut Chriſti zu empfangen. Jeder dieſer ſieben Orden empfängt ſeinen beſondern Charakter. Der Thürhüter empfängt ihn, wenn ihm die Schlüſſel überreicht werden, mit den Worten: Verwalte ſie und gedenke, daß du Gott von dem Rechenſchaft geben ſollſt, was unter dieſen Schlüſſeln verwahrt werden ſoll; die Vorleſer, wenn ihnen das Bibelbuch mit der Anzeige des gehörigen Gebrauches vom Biſchofe übergeben wird; der Exorciſte, wenn er ihm mit den gehörigen Worten das Beſchwörungsbuch; der Acoluthe, wenn ihm der Leuchter überreicht, und ihm die Bedeutung deſſelben geſagt; der Subdiaconus, wenn ihm auf gleiche Weiſe der leere Kelch und die übrigen heiligen Gefäße anvertraut werden; der Diaconus und der Prieſter, wenn der Biſchof ihnen mit Ausſprechung der verordneten Worte die Hand auflegt. Alle dieſe Orden ſoll Chriſtus ſelbſt durchgegangen ſeyn. Thürhüter ſoll er geweſen ſeyn, als er die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb; Vorleſer, als er in der Synagoge eine Stelle aus dem Propheten Jeſaias vorlas; Exorciſt, wenn er von Beſeßnen die Teufel austrieb; Acoluth, als er ſagte: Ich bin das Licht der Welt; Subdiaconus, als er ſich mit einem Schurze umgürtete, und den Jüngern die Füße wuſch; Diaconus, als er im Abendmahle ſeinen Leib und ſein Blut ſeinen Jüngern austheilte, und ſeine ſchlafenden Apoſtel im Garten am Oelberge aufweckte; Prieſter endlich, als er ſich ſelbſt am Kreuze opferte und im Abendmahle Brod und Wein in ſeinen Leib und in ſein Blut verwandelte.

So wurden die Meinungen der Kirche über das Sacrament der Prieſterweihe in dem kurzen Innbegriffe der

der theologiſchen Wahrheit vorgetragen, welches von einigen Gelehrten dem Albertus Magnus, von andern, andern berühmten Scholaſtikern des dreyzehnten und vierzehnten Jahrhunderts zugeeignet worden iſt. Der Unterricht, der in dem Supplemente zur Summe des Thomas von Aquino aus ſeinem Commentar von dieſem Sacramente mitgetheilt wird, enthält noch einige andre Behauptungen, daß daſſelbe denen, welchen es ertheilt wird, die angenehmmachende Gnade ertheile, daß es zwar die Taufe vorausſetze, aber nicht nothwendig die Firmelung erfodre; daß um einen höhern Orden zu erhalten, man nicht vorher alle untern Orden erhalten haben müſſe; daß zur Aufnahme der Ruf eines guten Lebens, und diejenige Kenntniß erfodert werde, die zu den Geſchäften des Ordens erfoderlich iſt, worein einer aufgenommen wird; daß man bloß durch Tugend die Aufnahme in einen Orden nicht verdienen könne; daß, wer einen Unwürdigen aufnimmt, und es weiß, ſich einer Todſünde ſchuldig mache; daß die Orden, ob ſie gleich an ſich alle heilig ſind, doch in Abſicht auf die Dinge, womit ſie zu thun haben, mit Recht in nicht heilige und in heilige eingetheilt werden; daß zu dieſen das Presbyterat, das Diaconat und das Subdiaconat gehören; daß zwar auch ketzeriſche und excommunicirte Biſchöfe die Weihe verrichten; daß aber diejenigen, welche ſie von ihnen empfangen, nicht in Ausübung bringen; daß ferner Kinder und Wahnſinnige die Weihe nicht erhalten können. Auch wird behauptet, das biſchöfliche Amt ſey kein beſondrer Orden, ſondern bloß ein Amt, wozu Prieſter genommen werden müſſen; zur Vollſtändigkeit der geiſtlichen Regierung gehöre die Hoheit der Biſchöfe über die Prieſter, und die Hoheit und allgemeine Herrſchaft des Papſtes über die Biſchöfe. Die ſpätern Scholaſtiker haben, wie über alle Sacramente, alſo

alſo auch über die geiſtliche Weihe noch vielerley Fragen aufgeworfen, die aber alle nach dieſen Meinungen beurtheilt und entſchieden werden.

Das Sacrament der Ehe hat gemeiniglich in den Abhandlungen der ſcholaſtiſchen Theologen die letzte Stelle. Die Ehe beſteht in der Verbindung einer Perſon des männlichen und einer Perſon des weiblichen Geſchlechts zum beſtändigen ungetheilten Umgange mit einander. Der Anfang dazu wird durch die Verlobung gemacht; durch die ausdrückliche Anzeige, daß man itzt de praeſenti mit einander in die Ehe treten wolle, genehmigt, ratificatur; durch die eheliche Beywohnung aber vollzogen und vollendet. Es wird nämlich eine zwiefache Vollkommenheit dazu erfodert; das Weſen, eſſe ſimpliciter, und das vollendete oder vollſtändige Weſen, eſſe completum. Jenes beſteht in der Erklärung, daß man itzt, de praeſenti, in den Stand der Ehe treten wolle, und dazu iſt die eheliche Beywohnung nicht nothwendig, wohl aber zu dem vollkommnen Weſen der Ehe. Zu den Gütern des Eheſtandes gehöret dreyerley; erſtlich die Treue, die in der Sorgfalt beſteht, das Ehebette nicht durch einen verbotnen Umgang mit andern zu beflecken; die Erziehung der Kinder zur Gottſeligkeit; das Sacrament, oder die Unauflöslichkeit derſelben. Die Kirche kann zwar rechtmäßiger Hinderniſſe wegen Ehen ſcheiden; aber das Band einer rechtmäßig vollzognen Ehe ſelbſt nicht löſen, weil der Menſch nicht ſcheiden kann, was Gott vereinigt hat. Bloß der Tod kann daſſelbe löſen; denn es giebt in der Ehe eine zwiefache Verbindung; eine geiſtliche, die in der Vereinigung der Gemüther beſteht, welche durch den geiſtlichen Tod getrennt wird, wenn ein Menſch der Welt entſagt, und ein Mönch, oder eine Nonne wird,

und

und eine leibliche, die in der ehelichen Beywohnung beſteht, und allein durch den Tod getrennt werden kann. Die Ehe hat, was ihre Cauſſalität betrift, eine vierfache Urſache; die wirkende, welche in der Einwilligung zur Ehe beſteht; die materiale, nach welcher die Verbindung in Abſicht auf die Perſonen, die die Ehe ſchließen wollen, rechtmäßig ſeyn muß; die formale, wozu die prieſterliche Einſeegnung und die Verwächslung der Ringe gehört, und die finale, welche theils die Erzeugung und Erziehung der Kinder, theils die Vermeidung der Hurerey iſt, weil die Ehe nicht allein als eine Pflicht eingeſetzt, ſondern auch zu einem Heilmittel der kranken menſchlichen Natur verordnet und eingeſetzt iſt. Man gab verſchiedne Nebenabſichten davon an, die man in folgende lateiniſche Verſe zuſammen faßte:

Hoſtes conciliat, et eo diſcernitur haeres
Bis ligat, alma notat, jus transfert, auget honorem,

wiewohl noch weit mehr Nebenabſichten, als zum Exempel die Verſöhnung von Feinden, oder die Beſtimmung, wer zu einem Vermögen der rechtmäßige Erbe, nebſt andern ſolchen Zwecken, angegeben werden konnten. Man bemerkte, daß es eine vierfache Ehe gäbe, nachdem das Wort in eigentlicher oder uneigentlicher Bedeutung genommen wurde; die fleiſchliche zwiſchen Mann und Frau; die moraliſche zwiſchen Gott und dem Menſche; die allegoriſche zwiſchen Chriſto und der Kirche, wovon die fleiſchliche ein Vorbild ſeyn ſollte, und die anagogiſche oder die himmliſche, zwiſchen Gott und den verklärten Seelen im andern Leben. Ueberdieß wurden verſchiedne Arten von Sünden angegeben, die mit der ehelichen Beywohnung beſonders von Seiten des Mannes begangen werden konnten. Dieſe will ich, um

deutſche

deutſche Ohren zu ſchonen, bloß mit den lateiniſchen Verſen anzeigen, worinnen ſie doch mehr durch einen Wink, als durch umſtändliche Beſchreibungen bezeichnet wurden:

Quinque modis peccat uxore maritus abutens
Tempore, mente, loco, conditione, modo.

Man ſprach in dieſem Unterrichte auch von dem dreyfachen Schmucke einer Braut; dem Ringe als einem Zeichen der Unſchuld, weil er die Hand ziert; von dem Halsbande auf der Bruſt, als von der Bezeichnung ihrer Liebe; und von der Krone auf dem Haupte, als dem Merkmale der Klarheit der Contemplation, weil die Einſicht des Verſtandes im Haupte ihren Siß hat. Ueberdieß unterſuchte man, warum die Jungfrau Maria mit einem Mann habe verlobt ſeyn müſſen. Davon führte man neun Urſachen an. Die erſte ſollte die Vermählung Chriſti mit der Kirche bezeichnen. Die zweyte hatte die Abſicht, ihr an ihrem vertrauten Manne Joſeph einen Zeugen ihrer unbefleckten Keuſchheit zu geben. Die dritte war, daß vermittelſt deſſelben ihre Abſtammung von David bewieſen werden konnte; die vierte war, allem üblen Ruf abzuwehren, worein ſie kommen konnte, wenn ſie gebahr, ohne einen Mann zu haben. Die fünfte war, daß ſie nicht als eine Unenthaltſame zur Verbrennung verurtheilt werden möchte, weil ſie aus prieſterlichem Geſchlechte war. Die ſechste war, die Unterſtüßung derſelben durch die Tröſtungen ihres vertrauten Mannes. Die ſiebente Urſache war die Verbergung ihrer Niederkunft vor dem Satan. Die achte war die Verhinderung der Verfolgung Chriſti, als eines unehelichen Sohnes. Die neunte Urſache war die Abſicht, nicht auf ihren Sohn das Anſehn zu bringen, als wenn er dem Geſetze entgegen wäre, wel-

ches

ches die Ehe empfiehlt und anpreiſt. Endlich werden noch die Hinderniſſe der Ehe in vier lateiniſchen Verſen angegeben:

Error, conditio, votum, cognitio, crimen,
Cultus diſparitas, jus, ordo, ligamen, honeſtas,
Si ſis affinis, ſi forte coire nequibis,
Haec ſocianda vetant conjugia, juncta retardant.

Das Supplement zur Summe des Thomas aus ſeinem Commentar über den Magiſter trägt alle dieſe Lehrmeinungen in einer etwas veränderten Ordnung umſtändlicher vor, und breitet ſich noch über verſchiedne andre damit verwandte Materien aus. Zuförderſt wird die Ehe als ein im Rechte der Natur gegründeter Stand betrachtet, und die natürliche Beſtimmung mit den darinnen gegründeten Pflichten erwieſen. Sie wird, wenn Religion und Tugend den Menſchen bewegen, in dieſen Stand zu treten, für verdienſtlich erklärt. Dann betrachtet ſie Thomas als ein Sacrament, und zwar nach den allgemeinen Merkmalen, die das Weſen eines jeden Sacramentes ausmachen. Er beſtimmt, was es für eine Gnade ſey, die es giebt, und die keine andre iſt, als diejenige, wodurch der Menſch fähig wird, die Pflichten dieſes Standes zu erfüllen. Er handelt von der Verlobung; von der Einwilligung, die von Seiten des Mannes und des Weibes zu einer rechtmäßigen Ehe erforderlich iſt, wie auch von den Fällen, in denen eine Verlobung rückgängig oder aufgehoben werden kann; von dem Objecte der Einwilligung zur Ehe; von den Gütern dieſes Standes, und von ihrem verſchiednen Werthe; von den Hinderniſſen der Ehe, die ſehr ausführlich beſchrieben und erklärt werden, und unter dieſen beſonders ſehr umſtändlich von den Hinderniſſen, die aus Kloſtergelübden, aus der Blutsfreundſchaft und nahen theils

ge-

geſetzlichen theils geiſtlichen Verwandſchaft entſpringen. Eben ſo genau handelt er auch von der Eheſcheidung und von der Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes während des Lebens derer, die von einander geſchieden werden; von der zweyten Ehe und ihrer Rechtmäßigkeit; von der Leiſtung der ehelichen Pflicht und ihren Einſchränkungen; von der Vielweiberey und ihrer Rechtmäßigkeit und Unzuläßigkeit; vom Concubinate, von der zweyten Ehe, in ſo fern ſie Menſchen zum geiſtlichen Stande unfähig macht; vom Scheidebriefe; von unächten Kindern, und von der Möglichkeit ihrer Legitimation. Ich begnüge mich mit der allgemeinen Anzeige dieſer Unterſuchungen, weil ſie mehr zum Kirchenrechte, als zur allgemeinen Theorie der Religion gehören, und eile, damit zur vollſtändigen Abſchilderung der ſcholaſtiſchen Theologie nichts fehle, zu der in ihrem zweyten Zeitalter behaupteten Meinung von dem Zuſtande der Menſchen nach dem Tode, und von den ſogenannten vier letzten Dingen.

Ueber die

Lehrmeinungen der ſcholaſtiſchen Theologie

in

ihrem zweyten Zeitalter

vom

Zuſtande der Menſchen nach dem Tode und von den vier letzten Dingen.

Die Lehre von den Sacramenten ſtand, nach den Vorſtellungen der ſcholaſtiſchen Theologie in einem genauen Zuſammenhange mit der Lehre vom Zuſtande des Menſchen nach dem Tode, wie auch von den großen Veränderungen, die in demſelben durch die Auferſtehung und durch dies Weltgericht zur Vollendung ihrer Seligkeit, oder ihrer unaufhörlichen Beſtrafung vorgehen werden. Die Folge der erſten Sünde, wodurch alle Sünder geworden ſind, iſt ein zwiefacher Tod; der geiſtliche und der leibliche, oder wie die Scholaſtiker ſich auch auszudrücken pflegten, der Tod der Schuld, und der Tod der Strafe. Von der erſten Art werden die Menſchen, wenn ſie gerecht geworden ſind, durch die Sacramente befreyt; von dem andern Tode hingegen durch die Auferſtehung. Dieß iſt der Grund, warum Peter Lombard im zwölften, und die Scholaſtiker im dreyzehnten Jahrhunderte, wie in den folgenden, die Lehre von den Sacramenten mit der Lehre von den vier letzten Dingen mit einander verknüpften.

Daß

Daß es in dieſer viele ſchwankende Meinungen gab, deſſen wird der Leſer ſich noch aus den Betrachtungen des vorhergehenden Theils dieſer Geſchichte erinnern. Lombard hatte nicht alles in ſein Lehrbuch aufnehmen wollen, was vor ihm von den Alten über die Gegenſtände dieſer Lehre ohne Grund in der göttlichen Offenbarung gemuthmaßt oder geträumt worden war, wovon man im Elucidarius eine reiche Erndte hat, welchen einige Anſelmen von Canterbury zugeſchrieben haben. Die ſcholaſtiſchen Theologen nach Lombards Zeit hielten es für rathſam, ſich in dieſen auſſerirrdiſchen Gegenden nicht viel weiter zu wagen, als er ſich unter der Leitung beſonders des heiligen Auguſtins gewagt hatte. Sie beſtimmten bloß in den Muthmaßungen und Träumen, die ſie vor ſich fanden, wiewohl nicht immer ohne Widerſpruch zu finden, manches genauer und entſcheidender, welches beſonders Thomas in ſeinem Commentar über den Magiſter that.

Himmel und Hölle waren in dem kirchlichen Lehrbegriffe von dem, was uns die Offenbarung von dem künftigen Zuſtande der Menſchen nach ihrem irrdiſchen Leben lehrt, einander entgegengeſetzt. Niemals aber wurde eine genaue Unterſuchung angeſtellt, ob in der Schrift mit dem Worte Hölle eben der Begriff verbunden würde, den die Gewohnheit zu reden in der Kirche damit verknüpfte. Wie man ſich bey dem Himmel mehr einen Ort, worinnen es ſeinen Bewohnern an keiner Art wahrer und unvergänglicher Freuden mangelt, als einen ſeligen Zuſtand dachte: So ſtellte man ſich auch unter der Hölle einen gewiſſen beſtimmten fürchterlichen Ort vor, über deſſen Lage man vielerley Meinungen bald behauptet, bald verworfen hatte. Nachdem die Meinung aufgekommen war, daß vielen Menſchen noch

vor ihrer völligen Theilnehmung an der ewigen Seligkeit noch eine ſchmerzliche Reinigung von der Sünde bevorſtünde; nachdem man durchgängig glaubte, die Gläubigen vor den Zeiten Chriſti wären bis zur Zeit ſeiner Höllenfarth vom Himmel ausgeſchloſſen geweſen, und erſt durch ihn in denſelben eingeführt worden; nachdem man überdieß Auguſtins Einfall angenommen hatte, daß die Kinder, die ohne Taufe ſtürben, an der Seligkeit des ewigen Lebens keinen Antheil haben könnten: So ward man über die Frage verlegen, was man dieſen drey verſchiednen Arten von Menſchen nach ihrem Tode für einen Aufenthalt anweiſen ſollte. Allein die Imagination verläßt die Menſchen ſelten in einer ſolchen Verlegenheit. Himmel und Hölle waren Oerter, die einander entgegengeſetzt waren. Die Hölle dachte man ſich als einen ſehr weitläuftigen Ort. Für diejenigen alſo, die nicht gleich nach dem Tode, oder erſt einige Zeit nach demſelben in den Himmel aufgenommen werden konnten, hatte die Hölle Raum genug. In einem ſo weitläuftigen Reiche laſſen ſich ja Gegenden denken, von denen einige dem Himmel näher liegen, andre aber davon entfernter ſind. Die Gegend darinnen, die am weiteſten vom Paradieſe entfernt war, wurde den Verdammten angewieſen; dieſe war der Ort der ewigen Quaal; alle übrigen ſollten Behältniſſe für die übrigen Menſchen ſeyn, die nicht gleich nach ihrem Tode in den Himmel aufgenommen wurden. Thomas nahm in ſeiner Auslegung des Magiſters fünf verſchiedne Behältniſſe der abgeſchiednen Seelen an; das Paradies, den Limbus der Väter, welcher auch der Schoos Abrahams genannt wurde, den Limbus der ungetauften Kinder, die niemals in den Himmel gelangen können, das Fegfeuer, woraus endlich jedermann errettet wird, und endlich die Hölle, wohin die Teufel und alle Verdamm-

ten

ten verſtoßen werden. Die vier letzten Behältniſſe der Seelen gehörten alle zur Hölle in der weiteſten Bedeutung dieſes Wortes. Der Limbus der Gläubigen vor den Zeiten Chriſti, war noch der ruhigſte und angenehmſte Aufenthalt. Die Bewohner deſſelben waren von allen Schmerzen befreyt; mußten aber die ihnen beſtimmte Seligkeit ſo lange entbehren, bis Chriſtus ſie ſelbſt daraus befreyte und in den Himmel führte. Ob der Limbus der ungetauften Kinder dem Himmel näher läge, als das Fegfeuer, oder ob dieſes näher an den Ort der ewigen Quaal grenzte und dicht in der Nachbarſchaft deſſelben wäre, darüber gab es keine gewiſſe und entſchiedne Meinung. Nur war durch die gemeine Vorſtellung das ausgemacht, daß das Fegefeuer ein Ort der Strafe und der Reinigung zugleich wäre. Den Limbus der ungetauften Kinder ſetzt Thomas, wie den Limbus der Väter in verſchiedne Gegenden der Hölle. Einige Scholaſtiker indeß behaupteten, daß beyde Ein und derſelbe Ort wären. Auch behaupteten andere, das Fegefeuer, der Limbus der Väter, und der Limbus der ungetauften Kinder lägen zwar auſſer dem Himmel, aber doch nicht in der Hölle ſelbſt, ſondern in der Nachbarſchaft derſelben. Bis auf die Zeit der Kirchenverſammlung zu Florenz, enthielt ſich die Kirche ſelbſt alles Ausſpruches über dergleichen ſtreitige Fragen. Ihre oberſte Befehlhaber ließen die Theologen darüber mit einander ſtreiten; zufrieden, daß auſſer dem Himmel und der Hölle durchgängig ein Fegefeuer geglaubt wurde, worüber ſie eine gewiſſe Jurisdiction hatten, die für ihre Finanzen ſehr ergiebig war.

Die Scholaſtiker hielten das Fegefeuer für ein wirkliches materiales Feuer und glaubten, daß es den Seelen, welche ſich darinnen aufhalten müßten, um da-

durch von den ihnen noch anklebenden Erlaßſünden gereinigt zu werden, ſehr empfindliche Schmerzen verurſachte. Nun hatte man angenommen, daß die verſchiedne Arten des ſenſitiven oder empfindſamen Vermögens in den abgeſchiednen Seelen zwar, als Principiata, und in ſo fern ſie ihren Grund darinnen, wie in ihrer Wurzel hatten, zurück blieben, jedoch ohne eigentliche Wirkſamkeit, Empfindniſſe hervorzubringen, weil dazu die Verbindung mit der Seele erfodert wurde. Das ſenſitive Vermögen gerieth demnach durch die Trennung der Seele vom Leibe in Unthätigkeit; denn es fehlte demſelben an den Werkzeugen der Sinne zu wirklichen Handlungen; es blieb bloß eine Fähigkeit zu denſelben für den Fall der Wiedervereinigung mit dem Leibe. Wurde das für wahr angenommen, und dieß konnte man mit den Vätern, und mit den Philoſophen, mit ihrem in der Philoſophie ſo unfehlbaren Ariſtoteles eben ſo wohl beweiſen, als das Gegentheil: So entſtand die ſchwere Frage, wie ein körperliches Feuer den Seelen, die ſich, ihrer Reinigung wegen, darinnen aufhalten mußten, die größten Schmerzen verurſachen könne. Denn Schmerzen ſollte es verurſachen, und ſo große, als es keine auf der Welt giebt. Man beſchrieb ſie, und mußte ſie als die größten Schmerzen nach den Schmerzen der Hölle beſchreiben; denn ſonſt würde der große Haufe ſich nicht ſehr dafür gefürchtet, und wenig auf die Hülfe verwandt haben, die ihm die Kirche zur Lindrung und Verkürzung derſelben aus ihrem unerſchöpflichen Schatze anbot. Die Seele hat nach dem Tode keine Sinne mehr: Wie kann denn ihr ein körperliches Feuer Schmerzen verurſachen? Wie das zugehen ſollte, darüber wurden vielerley Meinungen vorgetragen. Thomas führt ſie an, und keine befriedigt ihn völlig. Wider alle hat er Zweifel und Einwendungen, die, ſeiner Meinung

nach,

nach, ſchwer zu beantworten waren. Nach der Seinigen leiden die abgeſchiednen Seelen, die durch das Fegefeuer gereinigt werden, von demſelben, als von einem leiblichen oder materialen Feuer, theils dadurch, daß ſie ſolches ſich, als ihnen ſchädlich vorſtellen, weil es ein Inſtrument der ſtrafenden Gerechtigkeit Gottes iſt; theils aber dadurch, daß, ungeachtet dieſelben, als unkörperliche Weſen keinen eigentlichen Ort einnehmen, ſie dennoch durch dieß Feuer, als durch ein Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit eingeſchränkt und gleichſam ſo daran gebunden werden, daß ſie ihren eignen Willen nicht vollbringen, noch wirken können, wenn und wo und auf welche Weiſe ſie wollen.

So ſchmerzlich indeß der Zuſtand abgeſchiedner Seelen im Fegfeuer iſt, ſo iſt doch durch die Fürbitten der Lebendigen auf Erden vermittelſt ihres Gebetes, ihres Faſtens, und ihrer Allmoſen und andrer verdienſtlichen guten Werke, eine Linderung und auch eine Beſchleunigung ihrer Befreyung davon moglich. Von der Kraft derſelben behauptete Thomas, ſie hölfen den Verſtorbnen, nicht als verdienſtliche Werke, ſondern als Fürbitten, non via meriti, ſed orationis. Sie könnten ihre Schmerzen vermindern; aber doch ihren Zuſtand nicht ganz verändern. Auch nützten ihnen die guten Werke, welche Sünder für ſie thäten, in ſo fern es gute Werke wären, nicht in Rückſicht auf den, der ſie verrichtete, ex opere operato, non ex opere operantis, ſondern in ſo fern ſie die Perſon der Kirche vorſtellten, oder auch von andern für andre wie Inſtrumente gebraucht würden. Werke der Fürbitte, opera ſuffragii, nützten zugleich denen ſelbſt, die ſie verrichten, in ſo fern ſie das ewige Leben damit verdienten; jedoch nicht als Verſöhnungen und Genugthuungen für ſich ſelbſt. Ob

dieſelben auch den Verdammten nützen könnten, darüber wurde geſtritten. Einige behaupteten, ſie verminderten die Pein derſelben; andre, ſie verminderten die Quaalen derſelben nicht; aber ſie ſtärkten ſie, wie etwa Waſſer einem, der eine ſchwere Laſt trägt, erfriſcht, ohne daß dadurch ſeine Laſt ſelbſt erleichtert wird. Man berief ſich auf das Exempel des Trajans, den das Gebet des Gregorius des Großen aus der Hölle befreyt haben ſollte. Allein Thomas behauptete das Gegentheil, und was Trajans Exempel betraf, ſo glaubte er, dieſer Kaiſer ſey entweder nicht zur endlichen ewigen Verdammniß prädeſtinirt geweſen, oder die ewige Verdammniß deſſelben ſey durch Gregors Fürbitte bloß bis zum allgemeinen Weltgerichte unterbrochen und aufgehalten worden. Auf gleiche Weiſe helfen ſie auch ungetauften Kindern im Limbus nicht, weil ſie den Zuſtand derſelben nicht verändern können; ſie helfen aber den Seelen im Fegfeuer; helfen auch gewiſſermaßen, wegen der Verbindung der Gläubigen unter einander, allen und jeden, wenn gleich die Abſicht nur auf Einen geht; jedoch der beſtimmten Abſicht wegen dieſem weit mehr, als den Uebrigen. Von dieſen Fürbitten der Lebendigen und deren Werken für die Todten nimmt Thomas Anlaß, ſeine Gedanken von den Geberen zu ſagen, die an die Heiligen im Vaterlande, das iſt, an die Seligen im Himmel gerichtet ſind. Von dieſen behauptet er, theils, daß die Heiligen, ob ſie gleich durch das Anſchauen der Gottheit nicht allwiſſend werden, doch ſo wohl unſre Bedürfniſſe, als unſre Gebete erkennen, weil ſie ſonſt, wie er anderwärts erwieſen zu haben glaubt, nicht für die Menſchen auf der Erde beten würden; theils daß es nicht allein erlaubt, ſondern auch ſchicklich ſey, ſie um ihre Fürbitte anzurufen, da wir von Gott unendlich weiter entfernt ſind, als ſie, und es uns deswegen geziemt,

ziemt, zu denen unſre Zuflucht zu nehmen, die Gott ſo nahe ſind; daß endlich alle ihre Fürbitten, weil ſie dieſelben ſtets dem Willen Gottes gemäß einrichten, allezeit erhöret werden, ob wir gleich ſchuld ſeyn können, daß wir nicht immer die Wirkungen ihrer Fürbitten empfinden.

Der jüngſte Tag wird den Menſchen durch gewiſſe vor demſelben vorhergehende Zeichen angekündigt werden. Sonne und Mond werden nicht nach dem Laufe der Natur, ſondern durch die Kraft Gottes eine allgemeine Verfinſterung vor der Ankunft Chriſti leiden, die Menſchen mit Furcht und Schrecken zu erfüllen, ohne ihres Lichtes beraubt zu werden; denn Chriſtus will dieſelben, wie die ganze Welt erneuern. Auch werden ſich alle Kräfte des Himmels bewegen, und das wird der Glanz und die Pracht des ankommenden Richters verurſachen.

Thomas behauptete keinen eigentlichen Untergang der Welt durch Feuer, ſondern bloß eine Reinigung derſelben und ihrer Elemente durchs Feuer. Er glaubte, die Lebendigen würden dadurch zu Aſche verbrannt; die Gottloſen dadurch gepeiniget, die Frommen aber dabey von allen ſchmerzhaften Empfindungen befreyet bleiben.

Thomas lehrte mit der heiligen Schrift die Wahrheit und Gewißheit der künftigen Auferſtehung aller Menſchen, und gründete dieſelbe nicht allein auf ihr unfehlbares Zeugniß, ſondern auch auf die ſonſt unerweisliche philoſophiſche Meinung, daß die Seele nicht auſſer ihrer Wiedervereinigung mit ihrem Körper vollkommen ſelig ſeyn könnte. Er erklärte dieſelbe für ein Wunder der göttlichen Allmacht, weil die Kräfte der Natur nicht zureichten, wie einige behauptet hatten,

die Wiedervereinigung der abgeſchiednen Seelen mit ihren Körpern zu bewerkſtelligen. Beſonders ſchrieb er dieſelbe Chriſto zu, der, als der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, die er von dem Tode zu erlöſen, in die Welt gekommen war, durch die Auferweckung derſelben zum ewigen Leben ſein großes Werk vollenden würde, weil er, nach ſeiner Gottheit, allmächtig, wie ſein Vater iſt. Den Hall der Poſaune, welcher die Todten erwecken würde, erklärte er für ſeinen Befehl, daß die Todten ins Leben zurückkehren ſollten. Dieß ſollte indeß nicht eher geſchehen, als bis die himmliſchen Körper, denen nach ſeiner Philoſophie alle irrdiſche Materie unterworfen iſt, in ihrer Bewegung ſtill ſtehn, und ruhen würden; nicht eher alſo, als nach dem Untergange der Welt. Die Zeit derſelben konnte er nicht beſtimmen. Bloß wahrſcheinlich war es ihm, daß die Todten in der Abenddämmerung auferſtehen würden, damit Sonne und Mond wieder in dem Punkte zuſammen kommen könnten, in welchem ſie, wie man glaubte, erſchaffen worden waren. Seine Meinung war, alle Menſchen würden vor der Auferſtehung ſterben, um wieder auferweckt zu werden, weil alle durch die Erbſünde dem Tode unterworfen ſind. Da ſie alle Staub und Aſche werden müſſen, ſo werden ſie auch alle wieder aus Staub und Aſche lebendig werden. Einige behaupteten, die Aſche und der Staub, worein alle menſchlichen Körper verwandelt würden, hätten eine gewiſſe natürliche Neigung zu den Seelen, womit ſie vereinigt geweſen waren. Allein Thomas verwarf dieſe Meinung, weil er die Auferweckung für ein Wunder der beſondern göttlichen Vorſehung hielt. Jede Seele ſollte mit eben dem Körper, mit dem ſie hier verbunden geweſen war, wieder vereinigt werden. Die entgegengeſetzte Meinung hielt er für ketzeriſch, weil daraus folgen würde,

der

der Menſch ſey vergebens erſchaffen worden, wenn er nicht den Endzweck erreichen könnte, um deswillen Gott denſelben hervorgebracht habe. Er hielt es deswegen ſogar für wahrſcheinlich, daß aus den verſchiednen Stäublein, woraus vordem jeder Körper beſtanden hatte, wieder die Theile deſſelben bilden würden, denen ſie vor dem Tode angehört hatten, ob er gleich geſtand, daß die Identität der Körper nicht aufhörte, wenn auch dieſe Stäublein nicht eben wieder zur Bildung der Gliedmaßen, woraus dieſelben ſonſt beſtanden, gebraucht würden; denn im andern Falle würde doch die Identität der Körper größer und vollkommner ſeyn. Aus einem gleichen Grunde behauptete er auch eine Auferweckung aller Gliedmaßen, der Nägel und der Haare, wie auch aller flüſſigen Theile und alles deſſen, was zu einem wirklichen menſchlichen Leibe erfoderlich iſt; jedoch nicht aller der Materie, die je vordem zum Körper gehört hatte, ſondern nur derjenigen, die bey ſeinem Tode darinnen befindlich war. Denn, ſagte er, alle Materie, die je zum menſchlichen Körper gehört hat, würde für eine gehörige Form und Geſtalt eine allzu große Maſſe ausmachen. Auch glaubte er wiſſen und beweiſen zu können, die Auferſtehenden würden alle die Größe und Geſtalt, die ſie in der Jugend gehabt hatten, oder hätten haben können, erhalten, lauter jugendliche Kräfte und alle Sinne. Auch würde jeder in ſeinem Geſchlechte, wie wohl ohne Luſt zum Beyſchlafe auferweckt werden. Alle Sinnen würden ihrer Beſtimmung gemäß wirken, den Geſchmack ausgenommen, wenn nicht vielleicht durch eine Veränderung der Zunge irgend eine Flüſſigkeit damit verbunden werden möchte, um auch dem Geſchmacke der Auferweckten eine beſtändige Beſchäfftigung zu verſchaffen. Die neuen Körper, beſonders die verklärten würden eine auſſerordentliche Feinheit, und nicht

die Corpulenz haben, die ſie hier hatten; folglich auch nicht ihre vormalige Schwere, wobey Thomas annahm, daß ſie, wiewohl nicht ihrer Natur nach, aber doch durch ein Wunder, auch würden mit andern Körpern in Einem Orte zuſammen ſeyn können, ohne von demſelben eingeſchloſſen zu werden. Eine nachfolgende Verdünnung oder Verdickung dieſer neuen Körper wurde für unmöglich erklärt; dagegen ward die Betaſtbarkeit derſelben behauptet, weil auch der Leib Chriſti nach ſeiner Auferſtehung hatte gefühlt werden können. Ueberdieß wurde angenommen, die Leiber der Verklärten würden ſich, um ihren Seelen zu gehorchen, eben ſo leicht bewegen als ſie ſelbſt; Zeit würde freylich zu ihrer Bewegung gehören, aber eine ſehr kurze und kaum merkliche Zeit. Ihre Körper würden von der Herrlichkeit und Verklärung ihrer Seelen hell und glänzend ſeyn, und zugleich von keinem andern, als von einem verklärten Auge geſehen und wahrgenommen werden. Von den neuen Körpern der Verdammten ward behauptet, ſie würden mit keinen andern als ſolchen Häßlichkeiten und Verunſtaltungen erweckt werden, als die ihren Grund in natürlichen Unvollkommenheiten hatten; ſie würden unverweslich und zugleich doch paſſibel ſeyn, welches die Verklärten nicht ſeyn würden.

In Abſicht auf die Kenntniß, welche jeder Auferweckte von ſeinem vormaligen Zuſtande haben würde, behauptete Thomas, jeder würde; denn ſie ſollten alle gerichtet werden, ſich ſeiner vormaligen Gedanken und Werke genau erinnern; jeder würde auch, um die Gerechtigkeit des richterlichen Ausſpruches über jeden einſehen zu können, in eines jeden Gewiſſen leſen, was jeder für Belohnungen oder Strafen verdient hätte. Dieß

würde

würde zwar nicht in Einem Nun, aber doch in ſehr kurzer Zeit geſchehen. Das letzte allgemeine Gericht, wodurch die Schöpfung ihre letzte Vollendung erhalten ſollte, würde von Gott unmittelbar gehalten werden, und zwar wahrſcheinlicher Weiſe nicht durch eine äußerliche Rede, welche zu viel Zeit wegnehmen würde, ſondern innerlich und im Gemüthe, mentaliter. Das Gericht wird Chriſtus in ſeiner verklärten menſchlichen Natur halten. Die Frommen und die Böſen werden alle gerichtet werden; jene durch den Ausſpruch ihrer Belohnung; dieſe durch das Urtheil ihrer Beſtrafung. Die Frommen werden mit Chriſto mitrichten; beſonders diejenigen, die alles Irrdiſche verlaſſen und das Gelübde einer freywilligen Armuth übernommen und gehalten haben; denn ſie werden das Urtheil über die Gottloſen allen bekannt machen. Die Gottloſen werden, wie Thomas annimmt, Chriſtum auch ſehen, aber ohne Freude, ſondern mit Schrecken und Entſetzen; ſeinem göttlichen Weſen nach, gar nicht, weil das Weſen der Gottheit nicht anders, als mit der Empfindung der höchſten Seligkeit geſehen werden kann.

In Anſehung des Zuſtandes der Welt nach dem Gerichte wurde behauptet, ſie würde, wie ſie um der verklärten Menſchen willen erſchaffen worden war, auch um derſelben willen erneuert werden. Die himmliſchen Körper würden eine größre Klarheit erhalten und dieſe würden denn den Elementen der untern Welt eine verhältnißmäßige Klarheit mittheilen; Pflanzen und Thiere aber ſollte es nicht mehr geben, weil dieſen die Eigenſchaft der Unverweslichkeit nicht mitgetheilt werden könnte.

Vom Anſchauen Gottes ward angenommen, der menſchliche Verſtand würde, weil wir zum Genuſſe einer vollkommenen Seligkeit erſchaffen worden wären, zum

Anſchauen

Anſchauen ſeines Weſens gelangen; ein Satz, welchen Thomas mit der ariſtoteliſcharabiſchen Philoſophie, ſo weit er ſie aus dem Avicenna und andern lateiniſchen Ueberſetzungen arabiſcher Schriftſteller kannte, zu vereinigen, ſich viele Mühe gab, gleichwie er eben ſo umſtändlich die Beweiſe zu widerlegen ſuchte, welche behaupteten, daß es für einen endlichen Verſtand unmöglich wäre, Gott in ſeiner innern Beſchaffenheit zu erkennen, und ſich davon eine anſchauende Vorſtellung zu machen. Daß die Seligen ihn auch mit leiblichen Augen ſchauen würden, läugnete er, weil das Weſen Gottes nichts hat, was von irgend einem Sinne wahrgenommen und empfunden werden kann. In ſo weit aber Gott in ſinnlichen Geſchöpfen, und beſonders in dem verklärten Leibe Chriſti wahrgenommen und geſehen werden kann, gab er auch ein leibliches Anſchauen Gottes zu. Uebrigens lehrte er doch, daß die Seligen durch das Anſchauen deſſelben nicht zur Erkenntniß alles deſſen gelangten, was er vollkommen erkennet.

Von der Seligkeit der Verklärten glaubte man, nach ihrer Vereinigung mit ihren verklärten Körpern würde dieſelbe weit größer ſeyn, als ſie vor derſelben im Himmel geweſen ſey; die verſchiednen Grade derſelben wären die Stätten, welche Chriſtus den Seinigen bey dem Vater zuzubereiten verſprochen hätte. Dieſe verſchiednen Grade richteten ſich nach den verſchiednen Graden der Liebe, in welchen von den Gläubigen ihre guten Werke auf der Erde verrichtet worden wären. Die Seelen ſollten im Himmel die Quaalen der Verdammten ſehen, um ſich ihrer Seligkeit deſto mehr freuen zu können. Bey dieſem Anblicke ihrer Quaalen würden ſie kein Mitleid gegen ſie empfinden; doch würden ſie ſich über dieſelben nicht anders freuen, als in ſo fern ſie die Gerechtigkeit Gottes darinnen wahrnehmen.

Die

Die Scholaſtiker nahmen gewiſſe Gaben an, womit die Seligen im Paradieſe geſchmückt ſeyn ſollten, und **Mitgiften**, dotes, genannt zu werden pflegten. Sie wurden mehr für gewiſſe Diſpoſitionen oder Fähigkeiten zur Seligkeit, als für die Seligkeit ſelbſt gehalten. Mitgiften heißen ſie, weil Chriſtus der Bräutigam jeder verherrlichten Seele, und jede die Braut Chriſti genannt wird, woraus man folgerte, daß Engeln keine Mitgiften zugeeignet werden könnten. Man behauptete, daß es drey ſolche **Dotes** gäbe, das Anſchauen, das ſich auf den Glauben; die **Ergreifung**, die ſich auf die Hoffnung, und die **Genießung**, welche ſich auf die Liebe beziehen ſollte.

Die Seligkeit heißt zuweilen in der heiligen Schrift eine Krone; denn das tugendhafte Leben der Chriſten wird mit einem Kampfe verglichen, und ſieghaften Kämpfern und Streitern wurde in den älteſten Zeiten eine Krone zur Belohnung gegeben. Um alles zu erſchöpfen, was, vermittelſt der Imagination, über dieſe tropiſche Benennung gedacht werden konnte, wurde gefragt, weil doch die Chriſten viele und verſchiedne gute Werke in verſchiednen Ständen und Lebensarten ausübten, ob es nur Eine, oder ob es viele Kronen für dieſelben gäbe. Thomas antwortete mit andern Scholaſtikern: Nur Eine Krone, aurea; aber viele kleinere Kronen, aureolas. Wie viel war nunmehr nicht über dieſe Krönchen zu ſagen! Wie viel von den Aureolis derer, die das Gelübde der beſtändigen Keuſchheit gethan hatten; der Jungfrauen, die immer Jungfrauen geblieben waren; der Märtyrer, und der verſchiednen kirchlichen Lehrer! Wie viel über die Fragen, ob Chriſtus, ob die Engel, ob die verklärten Körper Aureolas haben würden! Chriſtus iſt für ſie zu erhaben; er hat nur Eine und die allerherrlichſte Krone.

Die Engel haben keine Aureolas; denn ſie haben nicht gekämpft; die verklärten Körper haben auch keine, ob ſie gleich durch Krönchen der Seele mehr Schönheit und Glanz bekommen. Nonnen, Mönchen und Prieſtern giebt Thomas ſchönere Kronen; die Regenten, und die Menſchen in andern Ständen müſſen, wie treu und gewiſſenhaft ſie auch die Pflichten ihres Standes und ihrer Lebensart beobachtet haben mögen, leer ausgehen. Sie haben wenigſtens keine Aureolas, und müſſen ſich mit der Krone begnügen; denn ihre Geſchäffte ſind ja doch nur weltliche Geſchäfte geweſen, und müſſen alſo froh ſeyn, daß ſie noch zum Himmel zugelaſſen wurden.

In Anſehung der Verdammten wurde behauptet, wegen der Menge und Mannichfaltigkeit ihrer Sünden würden ſie auch mancherley Plagen erdulden müſſen; ihr eignes Gewiſſen würde ſie beſtändig martern; das ſey der geiſtliche Wurm, der niemals ſterben werde; auch würden die Teufel ſie quälen, weil Gott ihnen die Ausführung ſeines verdammenden Urtheiles überlaſſen hatte. Das Feuer ihrer Quaalen, wurde für ein materiales Feuer erklärt, das mit dem irrdiſchen einer Art ſey, und ſich nur durch gewiſſe Eigenſchaften davon unterſcheide. Obgleich bekannt wurde, daß der heilige Geiſt nicht gelehrt habe, wo eigentlich die Hölle ſey: So wurde es doch für wahrſcheinlich gehalten, daß ſie ſich unter der Erde befände. Von den Verdammten ſelbſt behauptete man, daß ſie gar keinen guten Willen mehr hätten. Sie empfänden auch keine eigentliche Reue über die Sünde, ſondern bloß Schmerzen, die ihnen ihre Strafen verurſachten. Der Natur nach könnten ſie ihre Zernichtung nicht, als etwas Gutes, wünſchen; aber ſie wünſchten, um ihrer Quaalen loszuwerden, die Zernichtung ihrer ſelbſt. Sie wünſchten, daß alle Seligen, wie

ſie,

ſie, verdammt und elend ſeyn möchten; auch haßten ſie Gott, weil ſie ihn in keiner andern Eigenſchaft, als in ſeiner Gerechtigkeit erkennten. Neue Strafen könnten ſie nicht verdienen, weil ſie auch keine Erlöſung oder Seligkeit verdienen könnten; ihr Wille ſey ihre Strafe. Sie hätten eine Erkenntniß ihres vormaligen Zuſtandes, welche ihnen aber nichts als Traurigkeit und Schmerz verurſachen könnte. Am Tage des Gerichts würden ſie die Seligen in ihrer Herrlichkeit erblicken, nachher aber des Anſchauens derſelben beraubt werden. Die Ewigkeit ihrer Strafen wurde daraus hergeleitet, daß ſie einen ewigen und unendlichen Herrn und Geſetzgeber beleidigt hatten. Daß die Barmherzigkeit Gottes ihren Strafen einmal ein Ende machen ſollte, glaubten die Scholaſtiker nicht aus der Schrift erweiſen zu können. Sie überredeten ſich auch, daß ſolches der Vernunft zuwider ſey, weil die Barmherzigkeit Gottes, wenn ſie die Strafen der Verdammten aufheben ſollte, auf einer Seite zu weit ausgedehnt, auf einer andern hingegen zu ſehr eingeſchränkt werden müßte. Dieſen unaufhörlichen Strafen entgehn nur diejenigen, die im Glauben der katholiſchen Kirche ſterben und am Ende des Lebens die Erlaſſung aller groben Verbrechen und Todſünden erlangt haben. Wer in Todſünden ſtirbt, iſt ewig verdammt, wenn er auch noch ſo viele Werke der Barmherzigkeit gethan, woſern ſie dieſelben ohne wahre Liebe gethan haben; denn nur die Liebe kann ſie verdienſtlich machen.

Duns Scotus breitet ſich in ſeinen Auslegungen über Peter Lombards Lehrbegriff nicht über ſo viele Materien aus, als Thomas mit den ſcholaſtiſchen Theologen, die aus ſeiner Quelle geſchöpft haben. Er hebt aus der Menge von Sätzen und Meinungen, die in den Schulen vorgetragen wurden, vornehmlich diejenigen

aus, bey denen er mehr Philoſophie und Spitzfündigkeit im Zweifeln und im Auflöſen ſcheinbarer Zweifel anbringen kann, und iſt deswegen für jeden Liebhaber ſcharfſinniger Unterſuchungen weit anziehender, als Thomas; nur muß er ſich entſchließen, ſich durch die Dornen ſeiner rauhen Schreibart durchzuarbeiten, und durch das Trockne und Unangenehme derſelben nicht ermüden laſſen; denn man muß ſich gewöhnen, ſeine Ohren immer von Entitäten, Häcceitäten, Cauſſalitäten, Formalitäten, Perfectibilitäten, von Appetibilität, von Paſſibilität, von Impaſſibilität und von Beatificabilität erſchüttern zu laſſen. Immer fragt er, antwortet immer, beſtreitet, widerlegt immer, bald den Oberſatz, bald den Unterſatz, und allezeit in förmlichen Syllogismen, ſo daß man in einem beſtändigen Strudel von Schlüſſen und Gegenſchlüſſen umhergetrieben wird; bald einer Scylla, bald einer Charybdis zu nahe zu kommen und von der einen oder der andern verſchlungen zu werden in Gefahr iſt, durch welche er doch endlich glücklich hindurchzuſeegeln ſcheint. Wie Thomas ſich auf die Erſcheinung des Antichriſts vor dem Weltgerichte und die davon gangbaren Meinungen weitläuftig einzulaſſen nicht für gut befunden hatte: So übergieng Scotus das, was über die Zeichen des jüngſten Tages, über die Mitgiften der Seelen in ihrer Seligkeit und ihre mancherley Aureolas ſehr umſtändlich vorgetragen zu werden pflegte. Er philoſophirte indeß über Gegenſtände, die eine vorzügliche Wichtigkeit hatten. Iſt eine Auferſtehung des Menſchen, und zwar eben deſſelben Menſchen möglich? Kann die Identität deſſelben mit den Begriffen von dem Tode, von der Zernichtung, von der Unterbrechung des menſchlichen Daſeyns, der Iteration und der Wiederherſtellung deſſelben beſtehen? Oder entſtehn aus der Vergleichung derſelben wirkliche Widerſprüche? Iſt eine

allge-

allgemeine Auferſtehung der Menſchen zu erwarten? Kann eine allgemeine Auferweckung der Verſtorbnen durch Gründe der Vernunft bewieſen werden, oder beruht eine völlige Ueberzeugung davon bloß auf dem Unterrichte der Schrift? Kann ſie daraus, daß die Seele die Form einer gewiſſen organiſirten Materie iſt, die Gott, ohne etwas in der Welt unvollendet zu laſſen, nicht immer von derſelben getrennt ſubſiſtiren laſſen kann; kann ſie aus einem natürlichen Verlangen der Seele, ihren Leib zu beleben; kann ſie aus der Gerechtigkeit Gottes und aus der Ungleichheit der Belohnungen und Beſtrafungen, theils der Guten, theils der Böſen dargethan werden? Kann ſie eine Wirkung von den activen Kräften der Natur; kann ſie das Werk eines Augenblicks, oder wird ſie eine ſucceſſive Begebenheit und Veränderung ſeyn? Wird bey jedem Menſchen das Ganze, was zur Wirklichkeit der menſchlichen Natur gehört, auferweckt und die Verdammten wirklich und auf welche Weiſe vom hölliſchen Feuer gequält werden? Werden die abgeſchiednen Seelen noch die Quidditäten, die ihnen vor ihrer Trennung von ihren Leibern durch deren öftere Vorſtellung habituell geworden waren, nach ihrer Trennung davon noch denken? Werden ſie ſich noch Erkenntniſſe verſchaffen, ſich des Vergangnen erinnern, und die Gebete der Lebendigen zu ihnen wiſſen können? Kann die ewige Beſtrafung der Gottloſen mit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zugleich beſtehen, und werden ſich beyde göttliche Eigenſchaften darinnen offenbaren und verherrlichen? Wird eine Reinigung der Welt durchs Feuer nöthig ſeyn? Wird die Seligkeit hauptſächlich in einer Vereinigung mit dem höchſten Objecte und Zwecke ihrer Liebe, oder in gewiſſen Handlungen oder Operationen beſtehn, und werden dieſe ihr Weſen ſelbſt, oder bloß die verſchiednen Arten ihres Vermögens vollkommner

 machen;

machen? Werden dieſe Operationen Wirkungen bloß des Verſtandes, oder des Willens zugleich ſeyn, und was werden ſie ſeyn? Gehören zum Weſen der Seligkeit, Sicherheit und Freude? Iſt die Seele einer unendlichen Seligkeit fähig? Giebt es in der Natur des Menſchen eine Nothwendigkeit des Verlangens nach einer unendlichen Seligkeit? Verlangen wir alles, was wir verlangen, um der Seligkeit willen? Iſt ſie durch das Weſen des Menſchen, per pura naturalia? Iſt ihr Genuß in dieſer Sterblichkeit möglich? Werden die auferweckten und verklärten Leiber wirklich eine beſondre Feinheit, Agilität, und Klarheit erlangen und, wegen ihrer Feinheit, mit einem andern Körper zugleich an Einem Orte ſeyn können? Wird die Seligkeit verſchiedne Stufen haben; verſchiedne Stufen auch die Strafe der Verdammten? Werden dieſe ihre Zernichtung wünſchen, und iſt es möglich, um nur ihren Quaalen zu entgehn, die Zernichtung zu wünſchen? Dieß ſind die Fragen, mit deren Unterſuchung ſich Duns Scotus beſchäftigte, und wirklich macht er über einige ſehr ſcharfſinnige Bemerkungen, trägt tiefſinnige Einwürfe beſonders wider die Möglichkeit der Auferweckung vor, und widerlegt ſie mit einem gleichen Tiefſinne. Auch hat er wirklich die Schwäche der Beweiſe, womit die Vernunft die Unſterblichkeit der Seele ſowohl, als die Wiederauferweckung der Leiber ſoll darthun können, mit einer in dieſen Zeiten unerwarteten Gründlichkeit dargethan. Die neuern Freydenker haben wider den Beweis, von der Nothwendigkeit einer gleichen Belohnung des Guten und einer gleichern Beſtrafung des Böſen, für die Gewißheit eines künftigen Zuſtandes der Menſchen nichts vorgetragen, was nicht ſchon dieſer Scholaſtiker geſehen und beantwortet hätte. Spätere und neuere Denker haben viel Licht über dieſe Materie verbreitet, und doch würde ſie es nicht

reuen,

reuen, die Vorſtellungen eines zwar ſo dunkeln, aber auch eben ſo ſpitzfündigen Kopfes darüber geleſen zu haben.

Daß in allen dieſen Vorſtellungen der ſcholaſtiſchen Theologie in ihrem zweyten Zeitalter auch ſolche enthalten ſind, die einen ſichern und gewiſſen Grund in der Vernunft und in der Offenbarung haben, iſt leicht zu erkennen. Allein wie klein iſt nicht die Anzahl derſelben gegen das Ungegründete, Irrige und Willkührliche; gegen dasjenige, was bloß Geſpenſt der Imagination iſt, und doch dem Glauben der Chriſten, oder ihrer Lehrer, wo nicht immer als Wahrheit, aber doch als wahrſcheinlich und glaublich aufgebürdet wird! Was iſt alles, was bloß von den Aureolis der Seligen ſo umſtändlich behauptet wurde, als ein bloßes Spiel des Witzes; als ein Traum, der bloß auf den uneigentlichen Ausdruck der Krone beruht, welche den Gläubigen und Tugendhaften in der heiligen Schrift verheißen wird! Die künftige Glückſeligkeit wird zuweilen den Chriſten unter dem angenehmen Bilde eines köſtlichen Mahles vorgeſtellt. Welche theologiſche Fragen hätte nicht ein ſcholaſtiſcher Theolog, wenn es ihm eingefallen wäre, über dieſe bildliche Vorſtellung aufwerfen können, ob die Seligkeit ein Mahl ſeyn werde; ob die Mannichfaltigkeit der dazu gehörigen Gerichte die Einheit deſſelben aufhebe; ob nicht für die verſchiednen Claſſen der Gläubigen, für die Kinder, für die Knaben, für die Nonnen, für die Mönche, für die Lehrer beſondre Speiſen nach den verſchiednen Tugenden und guten Werken, welche ſie in dieſem Leben verrichtet hätten, aufgetragen werden; ob ſie, weil unter den von Chriſto ihnen bereiteten Stätten verſchiedne Grade der Tugend zu verſtehen ſeyn ſollen, auch an verſchiednen Tiſchen ſitzen würden? Er würde da einen rei-

chen Stoff zu vielen Abſchnitten gefunden haben, und hätte er ſich dann auch über die Kleiderordnung der künftigen Welt ausbreiten wollen; Was hätte er nicht aus den verſchiednen Zwecken der Kleidung überhaupt für mancherley Vorſtellungen herleiten können!

Eine ausführliche Darſtellung aller zur ſcholaſtiſchen Theologie gehörigen Lehren, Meinungen und Träume iſt nun vollendet. Ich bin gewiß, kein Reſultat ihrer Unterſuchungen und Fragen von einiger Beträchtlichkeit und Erheblichkeit übergangen zu haben; man wird auch, hoffe ich, aus allen dieſen Betrachtungen leicht erkennen, wie das Syſtem derſelben nach und nach zu der Größe angewachſen iſt, die es im zweyten Zeitalter dieſer Theologie erhalten hat. Unmöglich war es, alle Primo, Secundo, Tertio, und Präterea, alle Contra für und wider die von den Scholaſtikern behaupteten Sätze anzuführen oder gar nach allen den Quellen zu beurtheilen, woraus ſie geſchöpft wurden. Zu wie vielen Bänden hätte nicht dieſe Geſchichte anwachſen müſſen, wenn dieß hätte geſchehen ſollen! Indeß ſind doch von den meiſten Sätzen, die das ſcholaſtiſche Syſtem der Religion ausmachen, die vornehmſten und wichtigſten Gründe und Gegengründe mitgetheilt worden. Auch habe ich nicht ſelten gezeigt, auf welche Art man dieſen eine gewiſſe Scheinbarkeit, und jenen mehr Stärke und Feſtigkeit zu geben verſucht hat. Wenn ich einen Vorwurf zu fürchten habe, ſo iſt es mehr der Vorwurf zu viel, als der Tadel zu wenig gethan zu haben. Ich glaube demnach mich über die ſcholaſtiſche Theologie in ihrer dritten Epoche kürzer faſſen zu dürfen, da ſie in dieſem Zeitraume eher ärmer und ungeſtalter, als reicher und ausgebildeter, oder ſchöner geworden iſt.

Ueber

Ueber das dritte Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie bis zur Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften im funfzehnten Jahrhunderte.

Die ſcholaſtiſche Theologie iſt, wie man geſehen hat, ein Gebäude, zu welchem die in ältern Lehrern zerſtreuten Baumaterialien vornehmlich ſeit dem eilften bis zum Ende des zwölften Jahrhundertes geſammelt und zum Theil ſchon von einander geſondert und in Ordnung gebracht worden waren. Abälard, Pulleyn, Peter Lombard, Peter von Poitiers und einige andere fiengen den Bau an. Alexander Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Bonaventura und Duns Scotus vollführten ihn. Auch wollte jeder, wie er in der Zeit auf den andern folgte, an einzelnen Theilen dieſes Gebäudes das, was ihm ſein Vorgänger nicht recht noch gut genug gemacht zu haben ſchien, geändert haben, welches nicht ohne Streit und Widerſpruch abgehen konnte, da jeder dieſer Baumeiſter ſeine Anhänger und Vertheidiger hatte. Dieſes Streites ungeachtet, worinnen ſich vornehmlich die Thomiſten und die Scotiſten auszeichneten, fand das ganze Gebäude doch einen allgemeinen Beyfall. Die Religion hatte nach dem Urtheile der Päpſte, der Biſchöfe, und des ganzen

Clerus nie einen ſchönern und prächtigern Tempel bewohnt. Zwar fehlte es nicht an verſchiednen chriſtlichen Parteyen, welche, wo nicht das ganze Gebäude, doch einzelne Theile deſſelben niederzureißen und umzuſtürzen oder für die Lehren der Religion andre und beßre Wohnungen aufzuführen ſuchten. Allein dieſe wurden alle als Ketzer und Feinde der Wahrheit und der Kirche verfolgt. Fügten ſie dieſem neuen Tempel einigen Schaden zu; ſtürzten ſie hier und da Pfeiler um; durchbrachen ſie dieſe oder jene Wände, oder riſſen ſie hier und da einige leicht zerbrechliche Steine heraus, in der Hofnung, daß die andern nachſchießen ſollten: So fehlte es doch niemals an geſchäfftigen Händen, die den verurſachten Schaden ausbeſſerten, die Riſſe darinnen übertünchten, oder neue Pfeiler anſetzten. Mochte doch das ganze Gebäude immer unförmlicher dadurch werden. In der Kirche ſelbſt war vielleicht nur ein einziger, der an dieſem Gebäude viel auszuſetzen fand, Roger Baco, von Sommerſet gebürtig, der zu Oxford ſtudiert, ſich mit einem vorzüglichen Eifer auf phyſikaliſche und mathematiſche Wiſſenſchaften gelegt, zu Paris nebſt den Rechten auch die Theologie erlernt hatte. Hier hatte er auch die Würde eines Doctors erhalten. Seine Einſichten in viele Wiſſenſchaften, beſonders in die Phyſik und in die Mathematik, waren ſo ausgebreitet, und er machte ſo viele neue und außerordentliche Entdeckungen darinnen, daß er ſich dadurch den Beynahmen des Bewundernswürdigen erwarb. Mit der Theologie ſeiner Zeit, und mit den Mönchen, die daran arbeiteten, war er ſehr unzufrieden, und konnte ſich auch nicht enthalten, ſein Misvergnügen darüber zu äußern, beſonders war ihm die Vernachläßigung der Schrift in den theologiſchen Schulen und die Unwiſſenheit ihrer Lehrer in der ebräiſchen und in der griechiſchen Sprache ſo anſtößig, daß er

in ſeinem größern Werke, welches Jebb in Engelland herausgab, bittre Klagen darüber führete, ohne ſelbſt an die Verbeſſerung der großen Mängel, die er in der herrſchenden Theologie bemerkte, Hand anzulegen, weswegen denn auch ſeine Klagen keine andre Wirkungen hatten, als daß die auf ſeinen phyſikaliſchen und mathematiſchen Ruhm eiferſüchtigen Mönche ihn für einen Schwarzkünſtler erklärten, ihn der Zauberey beſchuldigten, und, weil er ſelbſt ein Franciscaner war, es bey dem Generale ſeines Ordens, dem Hieronymus von Eſculo dahin brachten, daß er das Leſen ſeiner Schriften verbot, und ihn einzuſperren befahl, welches ſelbſt von dem Papſte, Nikolaus dem vierten, gut geheißen wurde. Man vermuthet zwar, daß er aus ſeinem Gefängniſſe wieder freygekommen ſey. Indeß hat man doch keine völlige Gewißheit darüber. Endlich ſtarb er gegen das Ende des dreyzehnten Jahrhundertes (im Jahr 1294.) in ſeinem acht und ſiebzigſten Jahre. Viele ſeiner Schriften ſind verloren worden; diejenigen aber, die die Zeit erhalten hat, ſind größtentheils phyſiſchen und mathematiſchen Innhaltes und beweiſen, daß er in hellern Zeiten einer der größten Erfinder in dieſen Wiſſenſchaften geworden ſeyn würde. Seine Theologie wäre vielleicht der Bekanntmachung würdig geweſen; aber ſie iſt verborgen geblieben. *)

Ein zu ſeiner Zeit nicht unberühmter Scholaſtiker war Heinrich, Guthals genannt, von Gand gebürtig, ein fleißiger Schriftſteller, der Archidiaconus zu Tornay ward, wo er gegen das Ende des dreyzehnten Jahrhundertes ſtarb. Er hinterließ eine theologiſche Summe, und quodlibetiſche Fragen über die vier Bü-

*) Dictionnaire etc. Chaufepied dans l'Article de Bacon.

cher des Peter Lombard, die ihm zu ſeiner Zeit den Zunahmen des Feyerlichen, *doctoris ſolemnis*, erwarben. Worauf dieſer Ehrenname ſich gründete, weiß ich nicht anzugeben. Seine theologiſchen Werke ſind beynahe aus der Welt verſchwunden; ich habe ſie in keinen mir bekannten Bibliotheken finden können, alſo kann ich auch nicht beſtimmen, ob er zum zweyten, oder zum dritten Zeitalter der ſcholaſtiſchen Philoſophie zu rechnen ſey. Er verdient aber bemerkt zu werden, weil er das Verzeichniß der kirchlichen Schriftſteller, welches wir dem Hieronymus zu danken haben, und Sigibert von Gemblours fortgeſetzt hat, von dem Biſchofe Fulbert von Chartres an bis auf Everarden von Bethune fortführte und dadurch das Andenken verſchiedner um die Wiſſenſchaften zu ihrer Zeit verdienter Männer erhielt und fortpflanzte. Auch ſchrieb er verſchiedne einzelne Werke über die Jungfrauſchaft und über die Buße, Predigten, das Leben eines Biſchofes von Tornay, Eleutherus und ſuchte zugleich ſich durch ſeine Auslegungen des Ariſtoteles um die peripatetiſche Philoſophie verdient zu machen. *)

Thomas von Aquino hinterließ an einem Aegidius von Columna, einem gebohrnen Römer, deſſen Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen ſeinen Unterricht ſehr viel zur Erhaltung und Verbreitung ſeines Anſehens in Frankreich und außer Frankreich beytrug, einen treuen Schüler. In ſeiner erſten Jugend trat er in den Orden der Auguſtinereremiten, und ſtudierte die freyen Künſte, die Philoſophie und die Theologie erſt in ſeinem Vaterlande und dann, nach der Gewohnheit ſeiner Zeiten, zu Paris. Hier genoß er den Unterricht

*) I. H. Fabr. Biblioth. Lat. med. et infim. aet. t. III. p. 240. Ed. Ven.

richt des Thomas, von dem er ſo eingenommen wurde, daß als Wilhelm von Mare unterſchiedne Meinungen ſeines Lehrers angriff, und deswegen ein Correctorium deſſelben ſchrieb, Aegidius ſowohl ihn, als den General der Franciscaner, Bonaventura, mit vieler Wärme gegen ihn vertheidigte. Durch ſeine zunehmende Gelehrſamkeit kam er bey dem Könige Philipp dem Dritten von Frankreich in ein ſo großes Anſehen, daß ihm der Unterricht ſeines Prinzen, Philipp des Schönen anvertraut wurde, welches Gelegenheit gab, über die Regierung der Fürſten zu ſchreiben, und ihm ſeine Gedanken darüber zuzueignen. Dabey lehrte er öffentlich ſowohl die Philoſophie, als die Theologie, und mit einem ſolchen Beyfalle, daß er den Namen des Gründlichſten, fundatiſſimi erhielt. Auch wurde in einem Generalkapitel ſeines Ordens beſchloſſen, ſeiner Lehrart und ſeinem Lehrbegriffe überall zu folgen, der kein andrer, als der Thomiſtiſche war. Er hatte das Glück, ſelbſt zum Generale ſeines Ordens gewählt zu werden, entſagte aber dieſer anſehnlichen Würde, aus Liebe zur Gelehrſamkeit, nach drey Jahren, nachdem er ſeinem Orden viele wichtige Dienſte geleiſtet hatte. Durch ſeine Erklärung der ariſtoteliſchen Werke nahm er den König von Engelland ſo ein, daß er ſeinem Orden viele Klöſter einräumte. Auch war ihm der römiſche Papſt, Bonifacius der achte, ſehr gewogen; denn er hatte, als wider ſeine Wahl verſchiedne Einwendungen gemacht worden waren, nachdem Cöleſtin der fünfte die päpſtliche Würde niedergelegt hatte, die Rechtmäßigkeit ſeiner Wahl vertheidigt, und nicht wenig zu ſeiner Befeſtigung auf dem päpſtlichen Stuhle beygetragen. Zur Belohnung der Dienſte, die er ſowohl dieſem Papſte als dem Könige von Frankreich geleiſtet hatte, wurde er zum Erzbißthum von Bourges erhoben. Auch hatte Bonifacius beſchloſſen, ihm

ihm die Würde eines Cardinals zu ertheilen, wurde aber durch ſeinen Tod daran verhindert, und ſein Nachfolger, Clemens, der fünfte, konnte ſich zu ſeiner Ernennung dazu nicht entſchließen, wiewohl einige behaupten, er ſey kurz vor ſeinem Tode noch Cardinal geworden. Der ariſtoteliſchen Philoſophie war er eben ſo mächtig, als der ſcholaſtiſchen Theologie, deren Wiſſenſchaft und Vortrag ihm außer dem Namen des **Gründlichſten** noch den ſtolzen Namen eines **Prinzen der Theologen** erwarb. Beſonders verdient zu ſeinem Ruhme angemerkt zu werden, daß er von dem Unterſchiede zwiſchen der geiſtlichen und weltlichen Macht ſehr gemäßigte Begriffe hatte; daß er zwar beyden Arten der Macht einen göttlichen Urſprung beylegte, von dem Könige von Frankreich hingegen behauptete, daß er keinen Höhern über ſich erkenne; daß überhaupt in allen Sachen, deren Erkenntniß nicht für den Richterſtuhl der Kirche gehört, die weltliche Macht von aller Unterwürfigkeit unter die geiſtliche freyzuſprechen ſey. Uebrigens dachte und lehrte er, wie ſein Lehrer, **Thomas**, dem er aber in der Deutlichkeit, Faßlichkeit und Zierlichkeit der Schreibart nicht gleich kömmt. Denn die ſeinige iſt dunkler, härter und rauher. Gedruckt ſind von ihm ſeine Vertheidigung des Thomas wider **Wilhelmen von Mare**, ſeine Erklärung über **Lombarden**, ein Commentar über das erſte Buch ſeines Lehrbegriffes, Fragen über das zweyte und dritte Buch deſſelben, eine Abhandlung über das Weſen, die Wiſſenſchaft und die Bewegung der Engel, über die Erbſünde, über das Object der Theologie, und viele ſeiner philoſophiſchen Werke. *) Man begreift aus dieſer kurzen Geſchichte ſehr leicht, wie ſehr die Hochachtung, welche

*) Cave. Oudin. Du Pin. J. A. Fabr. in bibl. med. et inf. Latinit.

welche man gegen die ariſtoteliſche Philoſophie, und ihre arabiſchen Ausleger hatte, durch einen Gelehrten von einem ſolchen Ruhme und Einfluſſe befeſtigt werden mußte; wie vortheilhaft es für das Anſehen des Thomas war, einen ſo eifrigen und dankbaren Schüler gehabt zu haben, ob es gleich nicht an Eiferſüchtigen fehlte, die daſſelbe zu ſchwächen ſuchten. Selbſt Duns Scotus konnte ſich ſo laut nicht wider ihn und ſeine Meinungen erklären, als er vielleicht Luſt hatte, und ſah ſich durch den mächtigen Orden der Dominicaner, bey denen ihr Thomas alles galt, welch ein großes Gegengewicht auch der Orden der Franciscaner hatte, zu einer Behutſamkeit genöthigt, die ihn bewogen, über viele theologiſche Materien nicht ſo frey zu denken, als er ſonſt vielleicht gethan hätte. Denn durch dieſen Aegidius von Columna war der Orden der Auguſtinereremiten, der gleichfalls anſehnlich und zahlreich war, mit den Dominicanern in ihren Meinungen völlig vereinigt worden, und der Widerſpruch von zweyen ſo mächtigen Orden war zu fürchten.

Die Dominicaner waren alſo alle Thomiſten; Andreas von Neufchatel, von dem eine Auslegung über das erſte Buch des Magiſters gedruckt iſt; Herveus Natalis, der vierzehnte General der Dominicaner, der ſich nicht allein durch eine weitläuftige Auslegung des lombardiſchen Lehrbuches, durch verſchiedne quodlibetiſche Fragen, durch eine Abhandlung über die Gewalt des Papſtes, durch eine Vertheidigung ſeines Ordens berühmt gemacht hat; aus welchen auch gedruckten Werken nichts zu lernen iſt, was man nicht beſſer bey dem Thomas findet; Johann von Neapolis, von dem wir verſchiedne Fragen über philoſophiſche und theologiſche Materien haben; ſeiner Auslegungen über den Magiſter

nicht

nicht zu gedenken, womit uns die ältern Buchdruckereyen noch verſchont haben; Nicolaus Trivet, der ſeine ſcholaſtiſche Gelehrſamkeit in einem Commentar über Auguſtins Stadt Gottes verewigte. Zu allen dieſen rechne ich noch den Auguſtinus Triumphus von Ancona, einen Auguſtinereremiten, welcher mit dem Thomas zugleich lebte, und einer von des Aegidius von Columna geliebtern Lehrern war, noch im acht und zwanzigſten Jahre der Kirchenverſammlung zu Lion beywohnte, und in demſelben Jahre zu Neapolis ſtarb; berühmt durch eine Summe über die geiſtliche Gewalt, die an Papſt Johann den zwey und zwanzigſten gerichtet war, und dreymal zu Augſpurg und Rom gedruckt worden iſt; durch ſein Milleloquium des heiligen Auguſtins, welches Barthelemi von Urbino vollendet hat, durch einige Auslegungen über das Vaterunſer, und das Magnificat der Maria, welche auch zweymal gedruckt ſind; durch einige Erklärungen des Ezechiels und des neuen Teſtamentes, und durch Commentarien über den Magiſter, wie auch durch verſchiedne andre Schriften, die noch handſchriftlich in verſchiednen Kloſterbibliotheken aufbewahrt werden. Auch gehöret Albert von Padua, auch ein Mönch von dem Orden der Auguſtinereremiten, ein berühmter Lehrer der Theologie zu Paris, zu den erſten Schülern des Thomas, weil er außer verſchiednen exegetiſchen Arbeiten über den Pentateuch, die Evangelia, und die Pauliniſchen Briefe, die noch zu Padua handſchriftlich vorhanden ſind, über den Magiſter commentirt hat; des Petrus von Auvergne mit ſeiner Summe quodlibetiſcher Fragen, und einiger andrer nicht zu gedenken.

Eben ſo treue Anhänger hatte Johann Duns, Scotus genannt, an ſeinen Ordensbrüdern, deren Orakel er, ungeachtet ſeiner ſo übertriebnen Subtilität und der

Rauhigkeit und Dunkelheit ſeiner Sprache, wurde. Selbſt dieſe Fehler wurden von denſelben nicht allein bewundert, ſondern auch nachgeahmt. Sie ſcheinen alle geglaubt zu haben, um ſo viel gerechtere Anſprüche auf Tiefſinn in der Philoſophie und Theologie zu haben, je weniger ſie Geſchmack hätten, je unverſtändlicher und barbariſcher ihr Ausdruck wäre. Man thut ihnen nicht Unrecht, wenn man vornehmlich ihnen den großen Verfall der ſcholaſtiſchen Theologie im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte zuſchreibt. Diejenigen, deren Werke ich zu leſen Gelegenheit gehabt habe, ſind, des Vortrages wegen, nicht auszuhalten; es iſt unmöglich, den Inhalt nur von einigen Blättern auf eine erträgliche Weiſe in einer andern Sprache darzuſtellen, wenn er nur einige Farbe der Originale behalten ſoll. Indeß ſind ſie doch weiter nichts, als treue, aber verzerrte Copien der Commentarien ihres Scotus über den Magiſter, und wenn man weiß, welch eine unangenehme und häßliche Geſtalt dieſe haben: So kann man ſich leicht vorſtellen, wie unausſtehlich häßlich zwar treue aber verzerrte Conterfeyen davon ſeyn müſſen. Einige von denen, welche ſich unter dieſen Verehrern des Scotus auszeichnen, haben das Glück gehabt, daß ihr Orden ihre Werke zum Drucke befördert hat; **Malachias**, ein Theologus zu Oxford, des Königes **Eduards** von Engelland Hofprediger; berühmt durch eine Schrift über die Todſünden, und die Mittel wider dieſelben; **Antonius Andreas**, ein Arragonier, deſſen Vorleſungen über den Magiſter zweymal gedruckt ſind, welche Ehre auch ſeinen Abhandlungen über **Gilberts** von **Porree** Grundſätze, und zugleich ſeinen Commentarien über den **Ariſtoteles** und **Boethius** wiederfahren iſt; **Peter Oriol**, oder **Aureolus**, der die Theologie zu **Paris** lehrte, dann wegen des großen Rufes ſeiner Gelehrſamkeit zum Erzbißthume von **Aix** erhoben wurde,

und ſich auch durch ſeine auch im Drucke erſchienenen Auslegungen des Magiſters einen ſo unvergeßlichen Namen machte, als man durch unerklärbare Subtilitäten in einer barbariſchen Sprache erlangen kann; Vital du Four von Bazas, der ſowohl über die ſcholaſtiſche und myſtiſche Theologie ſchrieb, und wider den Papſt zu behaupten wagte, es ſey keine Ketzerey, zu behaupten, daß Chriſtus und ſeine Apoſtel nichts Eigenes weder für ſich noch in gemein gehabt hätten, daß vielmehr die Behauptung des Gegentheils eine Ketzerey wäre, der aber auch genöthigt wurde, dieſe Behauptung zurück zu nehmen. Eben ſo treue Scotiſten waren Ubertin von Caſal und Michael von Ceſena, einer von den berühmteſten Generalen des Franciſcanerordens, welche beyde doch ihre Namen mehr in den berüchtigten Streitigkeiten ihres Jahrhundertes über die freywillige Armuth Chriſti und ſeiner Apoſtel vereiniget haben, als durch ihre Verdienſte um die ſcholaſtiſche Theologie, um die ſich Franciscus Mayron von Digne verdienter gemacht hat, deſſen Andenken beſonders bey der Sorbonne in Paris unvergeßlich iſt. Denn er war der Erſte, der, als er noch Baccalaureus war, durch ſein Exempel die Gewohnheit veranlaßte, nach welcher vom Morgen bis zum Abend ununterbrochen von Einem Reſpondenten über theologiſche Materien gegen alle Opponenten ohne den Beyſtand eines Präſes diſputirt werden muß, ehe er die Würde eines Doctors erlangen kann. Seine Vorleſungen über Lombards vier Bücher ſind mit andern ſcholaſtiſchen Abhandlungen viermal nach einander zu Venedig gedruckt worden, und dennoch hat es mir nicht glücken wollen, eine Ausgabe davon zu erlangen, um mit eignen Augen über den Werth und den Grund des Anſehens urtheilen zu können, deſſen er ſich in ſeinem Orden und in mehr Schulen der Scholaſtiker zu verſichern gewußt hat.

Der

Der Erſte unter dieſen beyden Secten der Scholaſtiker, der eine merkliche Abweichung von ihren Orakeln, dem Thomas und dem Duns Scotus wagte, und einen Elektismus in den Schulen einzuführen verſuchte, war ein Dominicaner, Durand von St. Pourrain, aus der Diöcös von Clermont in Auvergne gebürtig. Er lehrte vom dreyzehnten bis zum achtzehnten Jahre des vierzehnten Jahrhundertes zu Paris die Theologie mit einem ſo großen Beyfalle, daß er von dem damaligen Papſte erſt zum Biſchofe von Puy oder Annecy, ernannt, und nicht lange darauf zum Bisthum von Meaux verſetzt wurde. Sein vornehmſtes Werk war eine Theologie über den Magiſter, worinnen er in vielen Materien andre Meinungen behauptete, als Thomas und Scotus behauptet hatten. Eben deswegen pflegt man das dritte Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie von ſeiner Zeit an zu rechnen. Er war in ſeinen Behauptungen kühner und zuverſichtlicher, als man damals zu ſeyn pflegte, und dieß erwarb ihm den Beynahmen des Entſchloſſenſten, doctoris reſolutiſſimi, wenn ihm derſelbe nicht wegen ſeiner beſondern Geſchicklichkeit, die verworrenſten Fragen aufzuwerfen und aufzulöſen, ertheilt worden iſt. Die eifrigern Thomiſten betrachteten ihn, als einen Abtrünnigen von ihrer Secte, und man beſchuldiget ſie einer ſpöttiſchen Grabſchrift auf ihn, worinnen geſagt wird, unter dieſem harten Marmor liege der harte Durand; ob er ſelig geworden ſey, weiß ich nicht, bekümmre mich auch nicht darum:

Durus Durandus jacet hic ſub marmore duro
An ſit ſalvandus ego neſcio; nec quoque curo.

Sein Commentar iſt zweymal gedruckt; zu Venedig und zu Lion; ich habe aber keine von beyden Ausgaben habhaft werden können. Indeß kann ich doch aus der Samm-

lung des D'Argentre einigermaßen die vornehmſten Meinungen angeben, welche von andern Scholaſtikern für gefährliche und ketzeriſche Lehrſätze erklärt worden ſind.

In der Lehre von der Wirkung Gottes auf ſeine Geſchöpfe behauptete Durand, wie man ihn beſchuldigte, bloß einen mittelbaren und allgemeinen, nicht aber einen beſondern und unmittelbaren Einfluß. Die Erkenntniß Gottes iſt nach ſeiner Meinung die Urſache der Geſchöpfe und ihrer Veränderungen, in ſo fern er ſie leitet und führt, per modum dirigentis. Sein Wille iſt die Urſache, in ſo fern er dieſelben zu ihren Wirkungen und Handlungen neigt und antreibt, per modum inclinantis et inducentis. Keine von beyden iſt die eine unmittelbare Urſache derſelben. Seine Macht iſt die Urſache, welche ausführt und unmittelbar in Bewegung ſetzt. So verſtand man Duranden und die meiſten Ausleger des Magiſters verwarfen dieſe Behauptungen. Denn ſie eignen Gott eine praktiſche Wiſſenſchaft zu; eine Kunſt der Weisheit und eine uneingeſchränkte Herrſchaft, welche mit dem göttlichen Willen an ſich und unmittelbarer Weiſe die wirkende Urſache der Dinge iſt. Auch wollten ſie in der Vorſtellung keine Trennung der Herrſchaft und des göttlichen Willens von ſeiner Macht zugeben, und glaubten, daß dieſe Meinung mit der heiligen Schrift übereinſtimme; daß auch keine Gott anſtändiger ſey, als dieſe. Ich fürchte, daß dieſer ganze Unterſchied zwiſchen den Thomiſten und dem Durandus ein bloßer Wortſtreit ſey und glaube beyde Theile behaupten einerley, aber auf eine verſchiedne Art. Durand ſcheint in der Abſtraction nur weiter haben gehen und ſpitzfündiger ſeyn zu wollen, als die übrigen Thomiſten. Durch die Abſtraction kann ich in Gott Erkenntniß, Willen oder Herrſchaft, und die Macht dazu von einander unterſcheiden; jedes als ein Ding für ſich

betrach-

betrachten und unterſuchen, was für Prädicate demſelben beyzulegen ſeyn möchten. In der Frage, ob Gott die wirkende Urſache aller Geſchöpfe ſey; (creaturarum, rerum ſagt Durand; er redet von den Geſchöpfen ſelbſt, und nicht von ihren Handlungen und Veränderungen;) in dieſer Frage wird Gott im Concreto als das Subject vorgeſtellt, und von ihm mit Recht bejaht, daß er die wirkende Urſache der Creaturen ſey. Das läugnete Durand nicht. Allein, wie iſt Gott nach ſeiner Erkenntniß, wie nach ſeinem Willen und ſeiner Herrſchaft, wie endlich nach ſeiner Macht die wirkende Urſache der Dinge? Er antwortet auf die beyden erſten Fragen: Mittelbarer Weiſe. Und warum? Weil er nur durch ſeine Macht unmittelbarer Weiſe auf die Geſchöpfe wirkt. War denn ſeine Abſicht, Erkenntniß und Willen, oder Willen und Macht von einander zu trennen? Betrifft alſo nicht der ganze Streit bloß eine verſchiedne Vorſtellungsart einer und derſelben Wahrheit.

Durand widerlegt in ſeinem Commentar über die dritte Frage der acht und dreyßigſten Diſtinction Lombards im erſten Buche diejenigen, welche behaupten: Von dem Zufälligen könne man aus deſſen Urſache keine gewiſſe, ſondern bloß muthmaßliche Erkenntniß haben; und beſchließt mit der Folge ſeiner Widerlegung: Alſo iſt die erſte, ja die ganze Erkenntniß, die Gott vom Zufälligen hat, eine Erkenntniß aus der Urſache deſſelben. Ohne den Namen ſeines Lehrers, Thomas, zu nennen, widerlegte er alle Gründe deſſelben für die entgegengeſetzte Meinung. Allein dieß wurde ihm zur Vermeſſenheit angerechnet. Die Lehre des Thomas ſollte nicht allein die heilige Schrift für ſich haben, ſondern es ſtimmten auch Auguſtin, Anſelm und unzählbare Scholaſtiker damit überein. Unwiderſprechliche Wahr-

heit ſollte es ſeyn, was Thomas behauptet, daß der unwandelbare Wille Gottes durch ſich die höchſte und nächſte Urſache, theils der natürlichen und der abſoluten Nothwendigkeit; theils der Zufälligkeit und Freyheit ſey. Ich begreife nicht, wie hier **Durand** eines Widerſpruches gegen den Thomas beſchuldiget werden könne. Denn zugeſtanden, daß der Wille Gottes die Urſache, nicht allein aller Nothwendigkeit, ſondern auch aller Zufälligkeit und Freyheit iſt: So konnte ja Gott aus ſeinem eignen Willen das Zufällige mit Gewißheit erkennen, und folglich war ſeine Erkenntniß des Zufälligen aus deſſen Urſache keine bloß muthmaßliche Erkenntniß deſſelben.

Peter Lombard hatte behauptet, daß Gott ſeine Macht, zu erſchaffen, auch einem Geſchöpfe mittheilen könnte. Dieſer Meinung hatten die Scholaſtiker ſeiner und der folgenden Zeiten nicht beypflichten wollen. **Durand** behauptete dieſelbe, um ſich von dem gemeinen Haufen der Theologen zu unterſcheiden. In welchem Sinne, kann ich nicht beſtimmen, weil ich ſeinen Commentar nicht ſelbſt habe leſen können.

In der Lehre vom Abendmahle hatte **Durand** zwar die gemeine Lehre der Kirche, daß das Brodt und der Wein in den Leib und das Blut Chriſti verwandelt werde, nicht beſtreiten wollen. Allein er hatte hinzu geſetzt, obgleich der Leib und das Blut Chriſti auf dieſe Weiſe im Abendmahle gegenwärtig wären: So könnte doch nicht geläugnet werden, daß Gott noch eine andre Art, als dieſe möglich ſey; daß folglich die Subſtanz des Brodtes und des Weines bleiben, und dennoch die Chriſten damit zugleich ſeinen Leib und ſein Blut empfangen könnten. Deswegen darf man nicht ſagen, die Subſtanz des Brodtes bleibe nicht; denn ſobald geſetzt wird, der Leib Chriſti ſey wirklich im Abendmahle, ſo kann dafür

für die Redensart wahr gemacht werden, verificari, daß nicht allein geſagt werden kann, der Leib Chriſti ſey das, hoc, ſondern auch das, was das Brodt enthält, contentum ſub hoc, iſt mein Leib, weil die unbeſtimmte Redensart für dieſen Leib allein für wahr erklärt wird. Zwar ſetzt Durand hinzu, dieſe Art müſſe man nicht annehmen, weil die Kirche ſie nicht annimmt. Indeß begünſtigt er doch eine ſchon verworfne Meinung des Johannes von Paris. Denn er ſchließt alſo: Was ſollen wir nun von der Verwandlung des Brodtes und des Weines ſagen? Ich bin der Meinung, ohne andern etwas vorzuſchreiben, daß, wenn in dieſem Sacramente das Brodt in den Leib Chriſti verwandelt wird, dieſe Verwandlung dadurch geſchehe, daß nach der veränderten Form des Brodtes (Form iſt hier, was ſonſt das eigenthümliche und unterſcheidende Weſen eines Dinges genannt wird;) die Materie deſſelben nun plötzlich und durch die Kraft Gottes unter der Form des Leibes Chriſti exiſtirt, wie die Materie der Nahrung die Form des dadurch genährten Körpers wird. Dieſe Art der Verwandlung des Brodtes iſt möglich. Die andre Art, die man vorzieht, iſt unverſtändlich, inintelligibilis; auch iſt eine Art ſo wenig von der Kirche verworfen, als die andre. Dieß alles wurde für falſch erklärt, weswegen auch ſeine Zeitgenoſſen, Thomas von Argentina, Petrus Aureolus und Boſſolis demſelben öffentlich widerſprachen. Dem erſten Anſehen nach ſollte man glauben, Durand habe eben die Lehre behauptet, die Luther behauptet hat. Allein was er von der Materie und Form des Brodtes ſagt, ſtreitet dawider. Indeß iſt keiner von den Scholaſtikern der lutheriſchen Vorſtellung näher gekommen, als er.

Man eignete, nach dem gemeinen ſcholaſtiſchen Syſtem, den Sacramenten eine cauſative Kraft der Gna-

de, des Charakters, und des Schmuckes zu. Durand widerſprach dieſer Meinung. Er hielt ſie nicht ſelbſt für cauſativ, ſondern für Urſachen, ohne welche Gnade, Charakter und Schmuck nicht mitgetheilt würden, weil es Gottes Verheißung und Anſtalt ſey, daß, wer die Sacramente empfängt, Gnade, obwohl nicht vom Sacramente, ſondern von Gott erhalte. Dieß iſt dem lutheriſchen Lehrbegriffe gemäß, nach dem ſie organiſche Urſachen der göttlichen Gnade, oder Gnadenmittel ſind. Die übrigen Scholaſtiker führten viele Stellen der Schrift an, welche dieſer Behauptung widerſprechen ſollten. Allein ſie blieben den Beweis ſchuldig, daß ſie bewieſen. Deswegen beriefen ſie ſich auf ihren Magiſter und auf ihren Thomas.

Die Sacramente theilen denen, welche ſie empfangen, einen Charakter mit. Nun wurde gefragt: Ob derſelbe etwas in der Seele ſey. Durand trat der Meinung bey, welche die averroiſtiſchen Theologen verwarfen, daß der Charakter nicht eine abſolute Natur, ſondern eine Relation der Beſchaffenheit ſey, nach welcher vermittelſt göttlicher Einſetzung und Verheißung jemand zu heiligen Handlungen beſtimmt werde. Wie eine Münze, ſagt er, ihren Werth vermittelſt der menſchlichen Beſtimmung dazu hat: So erhalten auch natürliche Dinge die Beſchaffenheit von Sacramenten, und ein Menſch die Beſchaffenheit eines göttlichen Dieners, miniſtri, durch eine göttliche Einſetzung und Beſtimmung. Nun iſt der Charakter dasjenige, wodurch ein Menſch ein Diener, oder Austheiler der Sacramente, oder derſelben ſuſceptiv, das iſt, fähig und empfänglich wird. Alſo folget, daß ſie keine beſondre Natur, natura particularis, ſondern eine Relation der Beſchaffenheit durch Gottes Beſtimmung ſind. Dieß, ſagte Durand, iſt

iſt verſtändlich, und es iſt nöthig, daß man in Sachen des Glaubens alle Dunkelheiten vermeide, weil dadurch Schwierigkeiten nicht gehoben, ſondern vermehrt werden. Scotus hatte eben ſo gedacht. Allein die Thomiſten wollten ihrem Thomas in keinem Punkte Unrecht haben laſſen.

Eben ſo hatte Durand auch behauptet, die Ehe ſey, eigentlich und genau zu reden, kein Sacrament, wie es andre Sacramente des Evangelii ſind. Im weitern Verſtande könnte ſie ein Sacrament, ein heiliges Zeichen heißen, aber nicht im engern. Durand war nicht der erſte geweſen, der dieß eingeſehen hatte. Vorm zwölften Jahrhunderte hatte man nur die Taufe und das Abendmahl für eigentliche Sacramente erklärt. Allein, ſeitdem Thomas ſieben Sacramente feſtgeſetzt hatte, mußte die entgegengeſetzte Meinung ein Irrthum heißen.

Von der Prieſterweihe lehrte Durand, daß ſie, genau zu reden, nur ein Sacrament für die Prieſter, oder für die Biſchöfe ſey, weil dieſe nur vollkommne Prieſter wären. Die übrigen Orden hielt er nicht für eigentliche Sacramente, ſondern nur für vorbereitende Sacramente und Vorbereitungen zum vollkommnen Prieſterthume. Er dachte richtiger, als die Thomiſten; dennoch mußte er unrecht haben; denn Thomas hatte eben ſo viele Orden, als Sacramente angenommen.

Ueber den Glauben hatte er Meinungen, welche den Thomiſten nicht weniger misfielen, als die vorhergehenden. Er behauptete zwar, der Glaube an ſich betrachtet, und nach ſeinem Urſprunge habe die größte Gewißheit; allein zugleich war er der Meinung, daß in Anſehung der Einſicht und des Beweiſes viele bloß menſchliche Erkenntniſſe gewiſſer und deutlicher wären, und ſo-

wohl extenſiver als intenſiver Weiſe, als viele Wahrheiten des Glaubens, von denen wir weder vollkommen deutliche Begriffe, noch eigentliche Demonſtrationen haben können. Ob ſeine Zeitgenoſſen die extenſive und intenſive größre Deutlichkeit und Gewißheit zugaben, die er verſchiednen bloß menſchlichen Kenntniſſen von dem Glauben beylegte, kann ich nicht entſcheiden; ich müßte ihn gegen ſeine Ankläger verhören können. Genug, daß er auch hierinnen etwas behauptet haben ſollte, wodurch der Wahrheit zu nahe getreten, und die Gewißheit des Glaubens, die alles überwiege, vermindert würde.

Die Ketzer wurden, wie Thomas geurtheilt hatte, den Ungläubigen an die Seite geſetzt; deſſen wird man ſich aus den Behauptungen deſſelben erinnern. Wer einen Theil des Glaubens verläugnete und verlor, der verlor den ganzen Glauben. Dieß war ſchon zu einem Grundſatze des fürchterlichen Ketzergerichtes angenommen. Durand konnte, ungeachtet er ein Dominicaner war, ſich nicht entſchließen, einen ſo irrigen und zugleich ſo menſchenfeindlichen Satz ferner beyzubehalten und auszubreiten. Er behauptete, der Ketzer verliere wohl einen Theil des Glaubens, wenn er irre; aber könne ihn darum nicht ganz verlieren. Sein Grund war, daß eine erworbene Fertigkeit nicht gleich durch eine ihm entgegengeſetzte Handlung aufgehoben werde. Er berief ſich auf die Erfahrung. Wer itzt glaublichen Sätzen, credibilibus, ſeinen Beyfall giebt, der hat einen ſeinem vorhergehenden Glauben ähnlichen Glauben; folglich hat er ihn durch eine ſeiner vorhergehenden Fertigkeit ähnliche Fertigkeit; das heißt, durch eine und dieſelbe Fertigkeit. Verläugnet denn jemand einen glaublichen Satz, giebt aber den übrigen auch zum Glauben gehörigen Sätzen noch immer den Beyfall, der thut es durch die ihm unmittel-

mittelbare mitgetheilte Gnade des Glaubens, per fidem infuſam. Dieſen hatte er zuvor; den hatte er noch, und iſt gleichwohl ein Häreticus; folglich kann ein Häreticus den eingegoßnen Glauben haben. Denn ob ſich gleich das Object des Glaubens auf den ganzen Inhalt der heiligen Schrift erſtreckt, ſo kann doch derjenige, der ihn hat, zwar von einigen dazu gehörigen Wahrheiten abgehen; aber er kann doch die übrigen für wahr zu halten fortfahren, wie ein Menſch ſich von den Leidenſchaften andrer Menſchen zwar richtige, aber auch irrige Vorſtellungen machen kann. Darum ſcheint es nicht unwahrſcheinlich zu ſeyn, daß der Glaube, oder die Fertigkeit zum Glauben bey den Menſchen bleiben könne, wenn der Ketzer über einen beſondern Punkt des Glaubens auf Irrthümer verfällt. Alles dieß iſt ſehr wahr und richtig; man mag unter dem Glauben die ſubjectiviſche Erkenntniß der Wahrheiten des Glaubens, oder dieſe ſelbſt verſtehen. Indeß hatte Thomas eine andre Meinung behauptet, und er ſollte allein herrſchen. Jemehr man dieſen Meinungen Durands nachdenkt, die alle für Widerſprüche gegen die Kirche erklärt wurden, weil es Widerſprüche gegen die Summe des Thomas ſind, deſto geneigter wird man, ihn für einen Geiſt zu halten, der heller dachte, als ſeine übrigen Zeitgenoſſen; der daher unter ihnen gar wohl den Namen eines reſolutiſſimi verdienen konnte, welcher verwirrte vieldeutige Fragen geſchickt aus einander zu ſetzen und glücklich aufzulöſen verſtand. Immer bin ich deswegen begierig geweſen, ihn in ſeinem Commentar über den Magiſter ſelbſt hören zu können. Freylich erwarte ich nicht, daß er die große Heerſtraße der herrſchenden Meinungen ſehr oft verlaſſen habe, und auf den einſamen und ſchmälern Weg der Wahrheit übergegangen ſey; denn man hätte ihm ſonſt gewiß eine viel größere Menge von Irrthümern aufge-

rückt, als man gethan hat. Indeß vermuthe ich doch, daß mehr Stralen des Lichts in ſeine Seele gefallen ſind, als bloß diejenigen, die ihm als Verdunkelungen der Wahrheit angerechnet wurden. Zwar könnte ich aus den Anmerkungen des Dominicaners, Silveſter, Pieria-mus genannt, über das theologiſche vortreffliche oder vielmehr göttliche Werk des Johannes Capreolus, eines Dominicaners von Toloſa, verſchiednes ſammeln, was dienen könnte, den Charakter der durandiſchen Theologie näher zu beſtimmen, und zugleich das Eigenthümliche andrer Scholaſtiker im dritten Zeitalter derſelben zu erläutern. *) Allein dieſe Anmerkungen enthalten doch nur bloße Bruchſtücke, über deren charakteriſtiſche Beſchaffenheit man doch kein genaues Urtheil fällen kann, ohne alle die Werke vor ſich zu haben, aus denen er Auszüge von den Meinungen giebt, die er ſich zu beſtreiten vorgenommen hat. So viel ſehe ich daraus, daß alle Theologen dieſer Epoche ſich unendlich viel mit ſehr allgemeinen und weitgetriebnen Abſtractionen, mit bloſ-ſen

*) Hier iſt der ganze Titel dieſes zu Cremona 1497. gedruckten ſeltnen Werks: Egregium vel potius divinum opus in Ioannem Capreolum Tholoſanum Sacri dominicanorum ordinis a fratre Silveſtri Pieriano ejusdem ordinis. Sacrae theologiae baccalario rariſſimis conferendo cum nonnullis appendicibus ſeu additamentis complectentibus ad omnem in theologicis materiam acutiſſimorum pene omnium clariſſimas opiniones San. Thome videlicet Hervei, Petri de Palude, Durandi, Scoti, Aureoli, Alexandri Franciſci Maironis, Occham, Gregorii de Arimino, Alphonſi toletani, Aegidii Henrici Quarronis Almahitani, Adam monachi albi ac ceterorum fauſta felicique editione habes. Ut merito dici poſſit. Nullave mordebunt incognita dicta legentem. Quem gloſa obſcuris edocet apta locis. Addita doctorum varia hic ſententia fatur. Singula quum caprei quaeſtio docta ſilet.

ſen Möglichkeiten und mit der Vergleichung ihrer theils logiſchen, theils metaphyſiſchen Axiomen damit zu ſchaffen gemacht, und unzählige dahin gehörige ſubtile Fragen unterſucht haben. Zum Exempel können folgende dienen. Kann Gott, oder eine Perſon in der Gottheit auch die Entität eines Steines von einer gewiſſen Form und Materie, oder ſogar eine verdammte und ſündige Natur annehmen, oder nicht? Gehört zu einer Unterlaſſungsſünde immer ein poſitiver Actus, oder nicht, welches Durand läugnet? Iſt ein Punkt auch eine poſitive oder abſolute Natur, welches Silveſter nach dem Occam bejaht, weil jener ſolches beſtritten und behauptet hatte, daß ein Punkt beſtehe bloß in der Privation einer weitern Continuation der Linie, um die Frage entſcheiden zu können, wie Engel in einem Orte ſind; auf eine circumſcriptive oder definitive Art? Kann eine Creatur das aus Nichts ſeyn von ſich ſelbſt haben, welches der größre Theil der Scholaſtiker behauptete; Durand aber läugnete? Kann die Gottheit ſich als eine Form mit einer erſchaffenen Natur vereinigen; oder heben dieſe Begriffe einander durch innre Widerſprüche auf? Dergleichen Fragen gab es in allen Theilen der ſcholaſtiſchen Theologie unzählige, welche, ſobald es nur, ohne einen ganz offenbaren Widerſpruch gegen die allgemeine Meinung der Kirche geſchehen konnte, Durand faſt immer beſtritt, ſobald Thomiſten oder Scotiſten dieſelben bejahten, oder verneinten. Vielleicht daß ich noch künftig die eigenthümlichen und ſich vor andern auszeichnenden theologiſchen Meinungen ſowohl dieſes Durands, als andrer ſcholaſtiſchen Theologen des vierzehnten und funfzehnten Jahrhundertes ausführlicher beſchreiben kann, wenn es mir möglich iſt, ihre Werke zu erlangen, und andre nützlichere und pflichtmäßigere Beſchäfftigungen ſolches nicht hindern. Denn einen weitern Nutzen können ausführli-

lichere Nachrichten davon nicht haben, als die hiſtoriſche Kenntniß vieler ſubtilen Speculationen, die für die Religion und Tugend eben ſo unfruchtbar geweſen ſind, als für die wahre Aufklärung des menſchlichen Geiſtes. Ich will alſo weiter gehen, und zuerſt das Wichtigſte von den berühmtern Scholaſtikern dieſer Epoche anführen, und dann derjenigen in der Kürze gedenken, die den gröſſern Haufen ausmachen.

Eben ſo berühmt, als Durand, wurde auch **Wilhelm Occam**, ein Engländer aus der Provinz Surrey, und aus einem Dorfe, von dem er ſeinen Namen erhielt. In ſeiner Jugend erlernte er die Philoſophie und Theologie aus den Vorleſungen des Duns Scotus, in deſſen Schule die natürliche Fähigkeit ſeines Geiſtes zu tiefſinnigen und ſpitzfündigen Unterſuchungen ſo geübt wurde, und darinnen eine ſolche Stärke erwarb, daß er in der Folge ſeinen Lehrer in vielen Meinungen verließ; beſonders in der Philoſophie, worinnen alle Anhänger des Scotus Formaliſten, wie die Schüler des Thomas faſt alle Realiſten und Averroiſten waren. Zwar war er nicht der Stifter, aber doch der Wiederherſteller der Nominaliſten, zu welchen ſich ſehr hochgeachtete und angeſehene Theologen, vornehmlich im funfzehnten Jahrhunderte bekannten. Carlerius von Gerſon dieſer ſo berühmte Canzler der Univerſität zu Paris, der Kardinal, Petrus von Alliaco, der General der Auguſtinereremiten Andreas Gregorius von Rimini, Petrus aus Spanien, Gregorius von Brüſſel, Johann Buridan, Johann Dularet von Gent, Adam Dorp, Adam Goddan, Thomas Bricot, Albert aus Sachſen, und **Wilhelm von Rubion**, und beynahe alle Lehrer der in Deutſch-

land

land ſpäter geſtifteten Univerſitäten. *) Occam hieß deswegen der ehrwürdige Wiederherſteller, venerabilis inceptor, wie er wegen ſeiner ihm eignen Meinungen der Sonderbare, ſingularis, und wegen ſeiner Stärke im diſputiren der Unüberwindliche genannt wurde. Er hatte unſtreitig einen auſſerordentlichen Scharfſinn. Scaliger weiß ihn nicht genug zu bewundern, nennt ihn den Spitzfündigſten unter allen Sterblichen, deſſen Subtilitäten man zwar fliehen müſſe, über deſſen tiefeindringenden Geiſt aber nicht genug erſtaunen könne. Auch tadelt er den Cardan, daß ſolcher unter ſo vielen ſpitzfündigen Geiſtern Occams nicht gedacht habe, der doch durch ſeine überwiegende Spitzfündigkeit alle Alten übertroffen und zu Schanden gemacht hätte. Der Herausgeber ſeiner Werke Marcus von Benevent war gleichfalls davon ſo überzeugt, daß er in der Vorrede zur Ausgabe derſelben ſagt: Wenn die Götter ſich um logikaliſche Fragen bekümmerten und logiſche Verknüpfungen bey ihnen zu finden wären: So würden ſie zur Auflöſung ſchwerer und verwickelter Fragen keine andre Kunſt brauchen, als ſeine Methode. Occam ſelbſt pflegte ſeine Schüler in den gelehrten Kriegen ſeiner Zeit Reuter zu nennen, weil in der damaligen Art Kriege zu führen, faſt immer die Reuterey entſchied; die Realiſten waren ihm bloß Fußknechte. Da er ſich wider dieſe vornehmlich des Grundſatzes zu bedienen pflegte, Man müſſe die Weſen nicht ohne Noth vervielfältigen, ſo wurde deswegen dieſer Satz Occams Pferd genannt, welches aber freylich, weil er ihn überall anbrachte, eben ſowohl ſein Steckenpferd heißen konnte. Mit dieſer Philoſophie ausgerüſtet, legte er

ſich

*) *Salabert.* philoſoph. nominal. p. 5. Pariſ. 1651.

ſich mit großem Eifer auf die Theologie, die er mit einem eben ſo großen Beyfalle zu Paris lehrte. Hier vertheidigte er die Gerechtſame des Königes Philipp des Schönen wider die unrechtmäßigen Eingriffe der römiſchen Päpſte, gegen welche ſich immer der Orden der Franciscaner auflehnte, weil dieſe Oberhäupter der Kirche die gelindere Meinung von dem Eigenthume Chriſti und ſeiner Apoſtel aus wirklich eigennützigen Abſichten wider den klaren Buchſtaben ihrer Ordensregel zu ernſtlich begünſtigten. Occam zog ſich dadurch den Unwillen Bonifacius des achten zu, als er zumal zum Provinciale ſeines Ordens in England erwählt wurde, und überall, beſonders zu Bononien den auf dem in Perugia gehaltenen Generalcapitel ſeines Ordens feſtgeſetzten Satz mit aller ihm möglichen Schärfe und Spitzfündigkeit vertheidigte, es ſey keine Ketzerey, zu lehren, daß Chriſtus und ſeine Apoſtel nichts Eignes gehabt hätten; ein Satz, deſſen Gegentheil Johann der zwey und zwanzigſte den Dominicanern zu gefallen, für rechtgläubig erklärt hatte. Der Papſt zwang ihn durch die Excommunication zum Stillſchweigen und nöthigte ihn, ſich aus Italien nach Frankreich zu begeben, wo er ſich bis zum Jahre 1328 aufhielt. In dieſem Jahre ergriff er die Parteу des Kaiſers, Ludwig von Bayern und des Gegenpapſtes Petrus von Corberia, wider Johann den Zwey und zwanzigſten, eiferte mit großem Nachdrucke wider die von dieſem gemisbrauchte päpſtliche Gewalt, und behauptete, wie Durand von dem Könige von Frankreich ſchon vor ihm behauptet hatte, daß der Kaiſer in weltlichen Sachen und Angelegenheiten unter niemanden, als unter Gott ſtünde. Unſtreitig hat in dieſem Jahrhunderte keiner dem päpſtlichen Anſehen mehr Abbruch gethan, als Occam durch ſeine Dialogen. Sie ſind keine Meiſterſtücke der Beredſamkeit, ob ſie gleich als

Un-

Unterredungen zwiſchen einem Schüler und ſeinem Lehrer eingerichtet ſind. Man findet keine Spur von Geſchmack darinnen, und wie hätte Occam zum Geſchmack kommen können, da die herrſchende Barbarey der verderbten ariſtoteliſchen Logik und Metaphyſik die ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften ſchon lange ganz aus allen Klöſtern und Schulen vertrieben hatte; da in dieſen niemand war, der die vortrefflichern Schriften des griechiſchen und des römiſchen Alterthums weiter, als dem Namen nach, kannte; noch vielweniger aber jemand in denſelben die Art derſelben zu denken und nachzuahmen ſtrebte? Alſo muß man es ihm zu keinem beſondern Vorwurf machen, daß er ſeine ſcholaſtiſche Methode, die alles in Fragen abhandelt, was ſie bejahet oder verneinet, durch Gründe und Gegengründe entſcheidet und dem dritten es überläßt, über den Werth von Beyden zu urtheilen. Der Wahrheit war faſt kein andrer Weg übrig, ſichtbar zu werden, als dieſer, und die Welt mußte froh ſeyn, daß ſie dieſelbe noch unter der Maſke des Irrthums, worein ſie verhüllt wurde, zu ſehen bekommen, und in der Stille für ſich betrachten konnte. Bey der Beſtreitung der übertriebnen Vorrechte, welcher ſich nun die Päpſte angemaßt hatten, gieng er ſo klug und vorſichtig zu Werke, daß er keiner Ketzerey wegen angeklagt wurde, ſondern, wenn man ihn angriff, immer die Ausflucht frey behielt, er hätte zwar die Irrthümer, welche die Kirche verwerfe, angezeigt, aber er habe ſie nicht beſtätigt; er habe zwar die Gründe nicht verſchwiegen, wodurch ſie ſich den Schein und das Anſehen der Wahrheit gäben; aber er habe ihnen auch zum Gegengifte, die Gründe umſtändlich vorzuſtellen, nicht unterlaſſen, wodurch jenen ihre Kraft und Glaublichkeit genommen würde. Seine Streitſchriften wider den römiſchen Hof findet man in Goldaſts Sammlung von

der Monarchie geſammelt. Die erſte iſt ein Geſpräch zwiſchen einem Soldaten und einem Geiſtlichen über die geiſtliche und weltliche Gewalt, worinnen er die Anſprüche Bonifacius des achten auf die weltlichen Beſitzungen der Könige widerlegt. Die Zweyte enthält acht Fragen über eben dieſe Materie. Können die oberſte geiſtliche und weltliche Macht in Einer Perſon vereinigt ſeyn? Beſitzt der Papſt ſowohl die eine, als die andre? Er führt die Gründe und Gegengründe ſowohl der Bejahung als der Verneinung an, und läßt ſeine Leſer den Schluß machen, daß zwar beyde Arten der Gewalt in einer Perſon bey einander ſeyn können; daß es aber nicht rathſam ſey, beyde in Eine zu vereinigen, woraus jeder das Reſultat ziehen kann, daß der Papſt nur die oberſte geiſtliche Gewalt beſitze. Hat die Gewalt der Layen etwas an ſich, das unmittelbar von Gott kömmt, oder hängt ſie von derjenigen ab, welche dem Biſchofe von Rom zukömmt: Das iſt die zweyte Frage. Aus der Art der Beantwortung ſieht man gleich, daß nach ſeiner Meinung die Gewalt der Könige und Kaiſer unmittelbar von Gott und nicht vom Papſte abhänge. Auf gleiche Weiſe unterſucht und beantwortet er die dritte Frage, ob der Papſt und die Kirche zu Rom, von Chriſto die Gewalt empfangen haben, die weltliche Gewalt den Kaiſern und den Königen mitzutheilen. Die verneinenden Gründe ſind offenbar ſtärker, als die bejahenden. Giebt dem römiſchen Könige oder dem Kaiſer ſeine Wahl die höchſte Gewalt im Staate, oder empfängt er ſie erſt durch die Salbung bey ſeiner Krönung? Hier zeigt er den Unterſchied, der zwiſchen einem römiſchen Könige, und zwiſchen dem Kaiſer ſelbſt iſt, und handelt von dem Rechte Carls des Großen und ſeiner Nachkommen zum Kaiſerthume, von dem Rechte der Wahl, und das Reſultat iſt, daß die Churfürſten,

die einen König oder Kaiſer wählen, ihm auch dadurch die Regierung des Reichs übertragen. Man iſt faſt in Verſuchung, ſich zu wundern, daß die Theologen, zu Gunſten des römiſchen Stuhles, nicht noch ein achtes Sacrament, die Regentenweihe erfunden haben, da ſie durch das Sacrament der geiſtlichen Weihe den römiſchen Biſchöfen ſo große und ausſchließende Vorrechte in der Kirche vor allen Prieſtern und andern Biſchöfen verſichert hatten. Sie hätten ja, um dieſelben nach Gefallen abſetzen zu können, einem ſolchen neuen Sacramente keinen unauslöſchlichen Charakter geben dürfen, um auch auf dieſe Weiſe den geiſtlichen Stand dem weltlichen vorzuziehen. Die fünfte Frage iſt gleiches Innhaltes, ob in Reichen, wo die Erbfolge eingeführt iſt, die geiſtliche Salbe den Regenten die weltliche Macht verleihe. Sie wird, wie die vorhergehende beantwortet. Daraus folget nach der Beantwortung der ſechsten Frage, daß die Könige denen nicht unterthan ſind, und nach der ſiebenten, daß ein König, der ſich durch einen andern Prälaten krönen ließe, als von dem, dem die Krönung als ein beſondres Vorrecht verliehen iſt, dadurch den Titel und die Macht eines Königes nicht verlieren würde. Endlich fragt er, ob die kanoniſche Wahl der Churfürſten einem römiſchen Könige eben die Gewalt gebe, die er in ſeinen Erbkönigreichen hat. Niemals entſcheidet Er ſelbſt ausdrücklich; man ſieht aber leicht aus ſeinem Vortrage, auf welcher Seite, nach ſeinem Urtheile, die Wahrheit iſt. Am Ende dieſer Abhandlung erwähnt er der Irrthümer, welcher Johann der Vier und zwanzigſte ſowohl in Anſehung der Armuth Chriſti, als in der Lehre von dem ſeligen Anſchauen Gottes beſchuldigt worden iſt. Die dritte Streitſchrift iſt ein weitläuftiges Werk, auch in der Form von Dialogen, worinnen die zu ſeiner Zeit zwiſchen dem Papſte

Johann dem Zwey und zwanzigſten und ſeinen Gegnern ſehr ausführlich unterſuchet werden. *)

Im erſten Buche nun unterſucht er, ob Theologen oder Canoniſten über Ketzereyen und katholiſche Wahrheiten zu entſcheiden haben; im zweiten, was Ketzerey und katholiſche Wahrheit iſt, in verſchiednen wichtigen Fragen, welche die Quellen und Gründe des Glaubens und der Verdammung der Ketzereyen von Kirchenverſammlungen und Päpſten betreffen. Das dritte Buch entſcheidet, wer für einen Ketzer zu achten ſey. Man kann nach den damaligen Zeiten nicht billiger über dieſe Frage urtheilen, als Occam. Denn er zeigt, daß für Ketzer eigentlich nur die zu achten ſind, welche auf irrigen, dem Glauben widerſprechenden Meinungen, hartnäckig beharren, bemüht ſich auch, die eigentlichen Charaktere der Hartnäckigkeit ſo vorſichtig anzugeben, als damals möglich war. Eben dieſe Frage handelt er noch ausführlicher im folgenden Buche ab, und ſuchet zugleich die Art und Weiſe zu beſtimmen, wie man einen Ketzer überführen könne, daß er hartnäckig auf ſeinen Irrthümern beſtehe. Im fünften Buche unterſucht er, wer in Ketzereyen verfallen könne. Beſonders iſt er über die Frage ſehr ausführlich, ob der Papſt und die Cardinäle dieſes Verbrechens ſchuldig werden könnten. Zugleich handelt er von dem Primate der römiſchen Kirche; von der Unfehlbarkeit der Kirche und allgemeinen Kirchenverſammlungen. Dieſen geſteht er dieß Vorrecht zu; nicht aber jedem römiſchen Papſte insbeſondre; wiewohl er ſolches nicht ausdrücklich behauptet.

Das

*) Dieſes Werk iſt beſonders vom Aſcenſius 1497 zu Lion herausgegeben worden, unter der Aufſchrift: Dialogus Magiſtri Guillermi de Occham, doctoris famoſiſſimi.

Das ſechste Buch beſchäfftigt ſich mit der Beſtrafung der Ketzer, und beſonders der Päpſte, wenn ſie der Ketzerey verdächtig, oder überwieſen ſind, wo denn die verſchiednen Meinungen, wem darüber das Recht der Unterſuchung und der Strafe zukomme, mit ihren verſchiednen Gründen vorgetragen werden. Auch beſtimmt er den Antheil, den weltlichen Fürſten ſowohl an den Entſcheidungen zweifelhafter, den Glauben betreffender Fragen und an der Vollziehung der wider Ketzer gefällten Urtheile haben. Das ſiebente Buch beſchäfftigt ſich mit den Fragen, wie mit denen zu verfahren ſey, welche Ketzern beypflichten; welche ſie vertheidigen oder beſchützen; welche beſonders die Partey eines der Ketzerey überführten Papſtes nehmen; welche ihm gehorchen, welche ſeine irrigen Lehren vertheidigen und Gemeinſchaft mit ihm haben. Nachdem alle dieſe vorläufigen Fragen ſo entſchieden ſind, daß man leicht ſehen kann, auf welche Seite ſeine Meinungen ſich neigen, beſtreitet er im zweyten Theile dieſes Dialogs die dem Papſte Johann dem Zwey und zwanzigſten beygemeſſene Ketzerey von dem leiblichen Anſchauen Gottes in der Seligkeit und widerlegt die Gründe, die zu deren Entſchuldigung angeführt wurden. Der dritte Theil hat zween große Abſchnitte, wovon der erſte von der Auctorität des Papſtes; der zweyte von der Auctorität des Kaiſers handelt. Zuerſt unterſucht er, wie weit ſich die Auctorität des Papſtes erſtrecke, und ſpricht ihm nicht undeutlich alle Gewalt über das Zeitliche ab. Im zweyten Abſchnitte macht er aus, ob es gut ſeyn würde, wenn alle Gläubigen unter einem Oberhaupte ſtünden, und ob die Kirche ein monarchiſcher Staat ſeyn könnte, wenn es verſchiedne oberſte Biſchöfe, oder von einander unabhängige Patriarchen gäbe. Im dritten Buche unterſucht er, wem man unter der Strafe, ewig verdammt

zu werden, zu glauben verbunden ſey, wobey verſchiedne Fragen über das Anſehen der Schrift, der Kirchenverſammlungen und des Papſtes in Sachen des Glaubens erörtert werden. Im vierten Buche handelt er wieder die Frage vom Primate der römiſchen Kirche ab, ob Chriſtus ein Haupt der übrigen Biſchöfe verordnet, und welche Macht er demſelben über ſie ertheilt habe. Dieſe Frage entſcheidet er, wie man leicht glauben kann, zum Vortheile des römiſchen Stuhles. Von der Auctorität des Kaiſers behauptet er, dieſelbe ſey nicht dem Papſte, ſondern Gott allein unterworfen. Er zeigt, worinnen der Unterſchied zwiſchen der geiſtlichen und zwiſchen der weltlichen Gewalt beſtehe; wie weit ſich alſo die Gewalt des Kaiſers erſtrecke. Im letzten Buche redet er von der Gewalt deſſelben über die zeitlichen Beſitzungen der Geiſtlichen und über ihre Perſonen. Es wird unterſucht, ob das Recht, den Papſt zu wählen, ihm oder den Römern zuſtehe; ob der Kaiſer der Richter des Papſtes ſey, und eine Gerichtsbarkeit über ihn habe. Im Prologe zu dieſem ſo weitläuftigen Geſpräche hatte Occam noch ſieben beſondre Abhandlungen verſprochen, von dem Verhalten des Papſtes, Johannes des Zwey und zwanzigſten, von dem Kaiſer Ludwig von Bayern, zum Beweiſe, daß er ein rechtmäßiger Kaiſer ſey; von der Aufführung des Generals ſeines Ordens, Michaels von Ceſena, von dem Benehmen des Gerard Odo, den einige für einen rechtmäßigen General ſeines Ordens gehalten wiſſen wollten, von ſeinem eignen Betragen, und von dem Verhalten der Prinzen, Prälaten und andrer Gläubigen, welche diejenigen begünſtigt oder verfolgt hatten, von denen er geredet hatte. Doch dieſe beſondern Abhandlungen hat man nicht gefunden, es ſey nun, daß ſie verloren gegangen ſind, oder daß Occam ſie nicht vollendet hat.

Alle dieſe Streitſchriften ſind nicht allein für die Kenntniß der damaligen geiſtlichen und weltlichen Geſchichte wichtig, ſondern ſtehen auch mit der Theologie der Zeit, beſonders in der Lehre, von der Schrift, von dem Anſehen der Concilien und der Päpſte in Sachen des Glaubens, in der Lehre von der geiſtlichen Gewalt und von ihren Grenzen, von der Ketzerey, von den Ketzern und von dem Verhalten der Ketzer, von der Excommunication und ihren Wirkungen, in einem genauen Zuſammenhange. Beſonders dienen ſie die Widerſprüche der ſpätern und der ältern Päpſte gegen einander in ein Licht zu ſetzen, worinnen die Anmaßungen der Spätern in keinem ihnen vortheilhaften Lichte erſcheinen. Denn faſt immer ſucht Occam Behauptungen, die dem Anſehen des römiſchen Stuhles zuwider ſind, durch Stellen aus ältern Päpſten zu beſtärken. Was war es nicht gewagt, in dieſen Zeiten den römiſchen Tyrannen der Kirche die Unfehlbarkeit in ihren Ausſprüchen ſtreitig zu machen, und zu behaupten, daß ſie ſowohl Ketzer werden könnten, als andere Chriſten? Er zog ſich dadurch den äußerſten Unwillen des Papſtes zu, und wer kann ſich darüber verwundern? Er wurde wirklich in den Bann erklärt. Allein er begab ſich zum Kaiſer Ludwig von Bayern, der ihn nicht allein beſchützte, ſondern ihn auch zu wichtigen Angelegenheiten brauchte, bis er gegen die Mitte des vierzehnten Jahrhundertes zu München ſtarb, wo er in dem Convente ſeines Ordens, ungeachtet er excommunicirt war, begraben wurde. Er verdiente dieſes, da er ſich auch um ſeinen Orden, und beſonders um die ſtrengere Partey deſſelben ſehr verdient gemacht hatte; vornehmlich durch das Werk von neunzig Tagen, wie er die Vertheidigung des Michael von Ceſena wider Johann den Zwey und zwanzigſten nennt.

Doch Occam hatte noch andere Verdienſte um die Theologie, als diejenigen, die er ſich in dieſen Streitigkeiten erwarb. Dieſe beſtanden in der Verbeſſerung, die er in der Logik und Metaphyſik wagte. Zwar habe ich weder ſeine Erklärung der Logik, die zu Bologna im Jahre 1496, noch ſeine kleinere Logik, die zu Venedig 1508 und 1591, wie auch zu Oxford 1675, noch ſeine größere Summe der Logik, die zu Venedig 1532 gedruckt iſt, anſichtig werden können. Denn darinnen ſind ohne Zweifel die logiſchen und metaphyſiſchen Grundſätze enthalten, die er ſowohl in ſeinem Commentar über den Magiſter, theils in ſeinen quodlibetiſchen Fragen, theils in ſeinen Abhandlungen von den Sacramenten, und vom Abendmahle gebraucht hat. Ich bin weit davon entfernt, unnützen Subtilitäten, die er noch beybehielt oder vermehrte, eine Lobrede zu halten. Allein der menſchliche Geiſt reißt ſich nur mit Mühe von dem Scheine des Tiefſinns los, wenn er durch den geſunden Menſchenverſtand ſich zum großen Haufen zu erniedrigen fürchtet, und immer hat er in der Aufklärung ſehr langſame Fortſchritte gemacht. Occam hat indeß doch verſucht, ſeine Zeitgenoſſen auf einen richtigern Weg des Denkens zurückzuführen. Die Realiſten verwandelten alle menſchlichen Begriffe, ſie mochten wahr oder falſch ſeyn, in allgemeine Weſen, die auſſer dem menſchlichen Verſtande, man weiß nicht wo, exiſtiren ſollten. Dieſe idealiſche Welt ſuchte Occam zu zerſtören, und ihnen ihr Daſeyn da, wo ſie es gehabt haben, im menſchlichen Verſtande wieder anzuweiſen. Er beſtimmte mit ſeinen Schülern, den Nominaliſten, die ſeit Roſcelins Zeiten ihre Stimme nicht mehr hatten hören laſſen, das Object des Widerſpruches. Dieſes ward nebſt den Beſtimmungen, und Relationen oder Beziehungen unſerer Begriffe auf einander von ihm,

nach

nach des Salaberts Beſchreibung davon ganz anders angeſehen, als von den Realiſten. Er behauptete, daß die Dinge, res, in ſo fern man ſie von Vorſtellungen und Zeichen unterſcheiden würde, nicht ſelbſtändige auſſer dem Verſtande beſtehende Theile des Widerſpruches wären, ſondern Namen und Begriffe, weil ein abſolutes Ding nicht auf ſeinen Begriff, ſondern der Begriff auf daſſelbe bezogen zu werden pflegt, woraus nothwendig folgt, daß Subjecte, Prädicate, Prädicabilien nicht allgemeine Naturen ſeyn und alſo auch nicht Theile des Widerſpruches ſeyn können. Sie ſind alſo nicht das unmittelbare, ſondern das mittelbare Object des Widerſpruches, in ſo fern ſie durch Namen und Begriffe vorgeſtellt werden. Denn durch den Widerſpruch verſteht man nichts anders, als den Beyfall, den man einander entgegenſtehenden Sätzen giebt oder verweigert. Man muß nur Fragen und vollſtändige Sätze von einander unterſcheiden; denn dieſe haben ein Subject, dem ein Prädicat beygelegt oder abgeſprochen wird, als wenn ich ſage: Petrus iſt ein Menſch. Fragen hingegen, welche durch die Partikeln ob, wiefern, oder wie ausgedrückt werden, gehören zu den ungewiſſen Bewegungen der Seele und zu ihrem Beſorgniſſe, ein Satz könne wahr und auch falſch ſeyn. Subjecte und Prädicate in den Sätzen, ſind nicht die Dinge ſelbſt, ſondern bloß Begriffe und Namen, die für die Sachen derſelben geſetzt werden. Alle Vorſtellungen, die wir uns machen, und aus denen alle bejahenden und verneinenden Sätze beſtehen, ſind nicht Dinge ſelbſt, ſondern bloß Begriffe davon, die nicht die Dinge ſelbſt ſind, ungeachtet ſie dieſelben als einen Grund vorausſetzen. Dieß wurde mit vielen Gründen dargethan. Eben ſo philoſophirte man über die Eigenſchaften, oder Beſtimmungen der Dinge, welche modi hießen, und auf gleiche

Weiſe über die Relationen, worauf ich mich nicht weiter einlaſſen kann, da das alles zur Geſchichte mehr der Philoſophie, als der Theologie gehört. *) Indeß zogen doch dieſe Veränderungen der logiſchen und metaphyſiſchen Grundſätze viele Veränderungen in der Theologie nach ſich; denn viele Sätze derſelben gewinnen eine ganz andre Geſtalt, wenn wir uns die Theile derſelben, als Dinge auſſer dem Verſtande, oder bloß als Begriffe davon denken, und die Beſchaffenheiten von dieſen auf jene übertragen. Occam erhielt unter den Theologen viele Anhänger, unter denen Richard Sviſſet, Wilhelm von Rimini, Johann Buridan, Petrus von Ailly, Marſilius von Inghen, Adam Derp, Albertus von Saxonia vor andern berühmt wurden, und ſich beſonders in Deutſchland ausbreiteten. Die Veteranen, wie die Thomiſten genannt zu werden pflegten, haßten dieſe Tironen, wie ſie ſpottweiſe die Occamiſten oder Nominalen nannten, und erregten unter Ludwig dem eilften in Frankreich die heftigſte Verfolgung gegen ſie. Ihre Lehre ward verboten, ihre Bücher wurden weggenommen, und die Studirenden genöthigt, den Meinungen derſelben eidlich zu entſagen. Allein die Verfolgung dauerte nicht lange, und ſie kamen wieder ſo empor, daß ſie ihren Widerſachern die Waage halten konnten. Eben ſo grimmig wurden ſie in Deutſchland und beſonders zu Prag von den Thomiſten verfolgt, und ſogar gezwungen, dieſe Univerſität zu verlaſſen, von welcher ſie nach Leipzig ſich wendeten und die daſige hohe Schule ſtifteten.

Von Wilhelm Occams Schriften, welche er über die ſcholaſtiſche Theologie geſchrieben hat, kenne ich ſeine

*) Salab. philoſoph. Siehe den zweyten Anhang.

ſeine weitläuftigen Anmerkungen über Lombards Sentenzen, welche Johann Drechſel, ein Deutſcher, zu Lion im Jahre 1495 gedruckt hat, ſein Centiloquium von eben dieſem Jahre und aus eben dieſer Druckerey, und die Ausgabe ſeiner Abhandlung vom Abendmahle, welche Simon von Lucre zu Venedig im Jahre 1502 auf Koſten eines Andreas Torreſanus von Aſula beſorgen mußte. Ich würde wider die Abſicht dieſer Abhandlung, die vornehmlich nur zu einer allgemeinen Ueberſicht der Geſchichte der ſcholaſtiſchen Theologie im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte beſtimmt iſt, allzuweitläuftig werden müſſen, wenn ich mich über das Eigentliche ſeiner Anmerkungen über Lombarden ausbreiten wollte; ich werde aber, wenn ich die Streitigkeiten der Thomiſten, Scotiſten und Occamiſten beſchreiben werde, das Wichtigſte davon mitzutheilen, nicht unterlaſſen. Itzt will ich, damit man über ſeine Art über theologiſche Materien zu ſchreiben, doch aus einigen Bruchſtücken ſelbſt ein freyes Urtheil fällen könne, bloß etwas theils von ſeinem Centiloquio, theils von ſeiner Abhandlung über die Lehre vom Abendmahle ſagen. Das Centiloquium iſt ein kurzer beynahe vollſtändiger Abriß der ſpeculativen Theologie, deren Lehren er in hundert Concluſionen vorträgt. Die erſte Concluſion iſt, daß Gott ſey, worinnen unterſucht wird, ob die Erkenntniß dieſer Wahrheit bloß ein Gegenſtand des Glaubens, oder einer Demonſtration fähig ſey; die drey folgenden Concluſionen betreffen die Einheit, die Kraft und Allmacht Gottes. In der ſechsten will er beweiſen, daß Gott ſich mit der Creatur perſönlich vereinigen könne. Die ſiebente Concluſion beweiſt, daß der Satz, der Vater ſey der Sohn der Jungfrau Maria, ein möglicher Satz ſey. Die achte beweiſt eben dieſes von dem Satze, der heilige Geiſt iſt ein Menſch und

ein Sohn der Jungfrau Mariä. Eben ſo möglich ſollen nach der zehnten und eilften Concluſion folgende Sätze ſeyn: Der Vater, der nie geſtorben iſt, hätte ſterben können; der Sohn, welcher geſtorben iſt, hätte nie ſterben können. Sätze, die in einem gewiſſen Verſtande ſollen wahr ſeyn können, ſind folgende: Die Theile Chriſti theilen einander ihre Idiomata mit, z. E. das Haupt Chriſti iſt der Fuß Chriſti, das Auge Chriſti iſt die Hand Chriſti; der Menſch hat die menſchliche Natur in die Einheit des göttlichen Suppoſitums aufgenommen; nicht jedes vernünftige ſterbliche Thier iſt ein Menſch; aus der Aggregation oder Aſſumtion der menſchlichen Natur in die einige Perſönlichkeit Chriſti entſtehen drey Animalia, die doch nur Ein Suppoſitum haben; ein und derſelbe Leib der Zahl nach iſt extenſiver Weiſe an einem andern Orte und mit gleicher Extenſion nicht extenſiver Weiſe an einem andern Orte; ein ausgedehnten Körper kann ſich in Einem vollen Orte in einem Körper ohne einigen Widerſtand deſſelben bewegen, und eben ſo geſchwind in einem vollen, als in einem leeren Orte; Chriſti Leib kann überall ſeyn, wie Gott überall iſt. Man kann ſich keine ſeltſamen, paradoxen und dem Anſehen nach äußerſt ungereimten Sätze vorſtellen, die noch nicht in einem gewiſſen Sinne wahr ſeyn könnten. Hier iſt noch eine Menge ſolcher Behauptungen. Ein und derſelbe Körper kann intenſiver Weiſe an Einem Orte unendlich weiß, und intenſiwer Weiſe ins Unendliche ſchwarz ſeyn. Es hat von Ewigkeit her ein Ganzes gegeben, von dem jeder Theil zu ſeyn angefangen hat. Es hat ein Ganzes in einem Augenblicke gegeben, in welchem kein Theil deſſelben exiſtirte; Gott verſteht etwas, das er nicht verſteht; Gott will etwas, das er nicht will. Die göttliche Gerechtigkeit iſt die göttliche Barmherzigkeit; Gott iſt in einem Augenblicke nicht geweſen, das iſt,

iſt, Gott iſt in keinem Augenblicke geweſen, in non inſtanti. Gott hat in Einem Augenblicke zu ſeyn angefangen. Gott iſt eine Quantität. Eine untheilbare Einheit iſt eine dreyfache Zahl. Die göttlichen Perſonen ſind nicht ewig. Gott kann, was er geoffenbaret hat, auch niemals geoffenbaret haben. Eben ſo paradoxſcheinende Sätze behauptete er in der Moral. Um der Tugend willen muß man nicht bis ans Ende recht thun. Um der Tugend willen muß man nicht finaliter ſterben. Der Verdammte iſt verbunden, Gott eben ſo ſehr zu lieben, weil er ihn verdammt hat, als der Selige, weil er ihn ſelig gemacht hat. Jeder, der aus dem Vorhergehenden mit den ſpeculativen Sätzen der ſcholaſtiſchen Theologie, beſonders in den Artikeln von der Dreyeinigkeit, von der Menſchwerdung des Sohnes Gotes, von ſeinen Eigenſchaften, von ſeinem Willen, und vom Abendmahle bekannt iſt, wird ſich aus den Irrgängen dieſer paradoxen und widerſinnigen Sätze leicht herausfinden. Aber muß man nicht erſtaunen, daß Gelehrte auf ſolche Spielwerke; auf ſo ſophiſtiſche Uebungen des Witzes verfallen konnten, um nur den Ruhm tiefſinniger und ſpitzfündiger Geiſter zu erjagen. Nun kann ſich jedermann leicht vorſtellen, was für neue Fragen aufgeworfen und aufgelöſt wurden, nachdem ein ſo angeſehener Theolog, als Occam, ſeinen Bewunderern und Anbetern dieſen Ton angegeben hatte. Niemand darf ſich verwundern, daß ein Theolog, der ſich einen Körper zugleich als unendlich weiß und als unendlich ſchwarz denken konnte, nicht daran verzweifelte, die Verwandlung des Brodtes und des Weines in den Leib und in das Blut Chriſti mit metaphyſiſchen Gründen zu beſtätigen, wie er that. Was konnte es ihm koſten, zu behaupten, die Quantität, die in einer Subſtanz war, ehe ſie verwandelt wurde, bleibe zurück, oder könne zurück bleiben, wenn ſie verwandelt

wird;

wird; wie es Gott möglich ſey, eine Subſtanz ohne das, was daraus folgen kann, und gewöhnlicher Weiſe ihre Wirkung iſt, fortdauern zu laſſen, ſo könne er auch eine Subſtanz ohne ihr weſentlich anklebende Accidentien erſchaffen; er könne alle Zufälligkeiten einer Subſtanz durch ſeine Allmacht zerſtören, und doch durch ſeine erhaltende Kraft machen, daß ſie ausgedehnt bleibe und ihren Ort nicht verändere; alle Längen wären von einer Art, und doch wären einige der Art nach von einander unterſchieden; verſchiedne Quantitäten könnten in Einer Subſtanz zugleich ſeyn, obgleich nicht zween Körper natürlicher Weiſe nicht zugleich ſeyn könnten. Was kann ein Philoſoph nicht zu beweiſen unternehmen, wenn ihm ſolche metaphyſiſche Grundſätze zu Gebote ſtehen? Indeß hatte doch Occam nicht die Ehre, der Erſte zu ſeyn. Aegidius von Rom hatte vor ihm ſchon über die Lehre der Brodtverwandlung ähnliche Theoremata vorgetragen, von denen ich einige im dritten Anhange mittheilen will. Ich gehe alſo weiter.

So glücklich dieſe Scholaſtiker geweſen waren, Beyfall und Ruhm zu erhalten, und viele Anhänger und Nachbeter zu finden: So wenig hatte es vor ihnen und zu ihren Zeiten dem Raimundus Lullus gelingen wollen, Epoche zu machen, ungeachtet er der Erfinder einer neuen Cyklognomik war, durch die er allen Wiſſenſchaften, und beſonders auch der Theologie die größten Dienſte leiſten zu können geglaubt hatte. Er ſtammte von einer berühmten Familie in Catalonien ab, und wurde auf der Inſel Majorca (im Jahr 1236.) gebohren. Die frühern Jahre ſeines Lebens brachte er am Hofe des Königes zu Majorca zu, wo er das Amt eines Seneſchalls bekleidet haben ſoll. Während dieſer Zeit fiel es ihm nicht ein, unter den Gelehrten ſchimmern und nach einem vorzüg-

lichen Range unter den Philoſophen und Theologen ſtreben zu wollen, ſondern genoß alle Freuden des Hoflebens im vollen Maaße, und überließ ſich allen Ausſchweifungen eines ſinnlichen und wollüſtigen Lebens; beſonders einer eben ſo unordentlichen als unbeherrſchten Leidenſchaft gegen das andre Geſchlecht. Erſt in ſeinem vierzigſten Jahre entſchloß er ſich, durch einen beſondern Vorfall bewogen, der ihm die Augen über die Schande und die Strafbarkeit ſeines ausſchweifenden Lebens geöffnet haben ſoll, der Welt, wie man damals ſprach, zu entſagen, und, wie man glaubt; (denn es herrſcht in den Erzählungen von ſeinem Leben, eben ſo viel Ungewißheit, als Fabelhaftes;) in den Orden der Franciscaner zu treten, um für ſeine Ausſchweifungen zu büſſen, und für die Thorheiten und Laſter ſeiner Jugend genugzuthun. Von der Ausführung dieſes Entſchluſſes an legte er ſich mit einem ſolchen Eifer auf die Wiſſenſchaften und Sprachen, und vornehmlich auch auf das Arabiſche, daß er in kurzer Zeit ſehr große Fortſchritte darinnen that. Eine neue Methode zu denken, die, wenn ſie nicht Erfinder in den Wiſſenſchaften erſchaffen kann, doch große Schwätzer darüber hervorbringen konnte, war die erſte Frucht ſeines Fleißes. Ein Erfinder will nicht umſonſt erfunden haben, und folglich gab er ſich viel Mühe, dieſe neue Kunſt in Rom öffentlich lehren zu dürfen. In Rom liebte man den Geiſt der Neuerung nicht, weil man ſich immer vor den Wirkungen fürchtete, die das Neue auf den hergebrachten Glauben und Aberglauben haben konnte, wobey die oberſten Beherrſcher der Kirche ſich ſo wohl befanden. Da er vom Papſte, Honorius dem vierten keine Erlaubniß dazu erlangen konnte, ſo beſchloß er die Ausführung eines andern Vorhabens, das er ſchon lange gefaßt gehabt hatte; er wollte die Mahometaner bekehren. Dieſem Entſchluſſe zu Folge gieng er nach

Tunis,

Tunis, wo er ſich mit daſigen Mohren in Geſpräche über die Religion einließ. Allein dieſe Unterredung hätte ihm beynahe das Leben gekoſtet; die Fürbitte eines arabiſchen Prieſters rettete ihm noch das Leben, doch unter der Bedingung, daß er ſogleich Africa verlaſſen, und nie wieder betreten ſollte, und mit der Bedrohung, daß er dem Tode nicht entgehen würde, wenn er ſich gelüſten ließe, zurückzukommen. Er gieng alſo nach Neapel, wo er einige Zeit zubrachte, ſeine neue Kunſt bekannt zu machen. Hierauf gieng er wieder nach Rom, und ſuchte nochmals die Erlaubniß, ſeine Kunſt öffentlich lehren zu dürfen. Allein auch Bonifacius der achte, welcher ihn für einen phantaſtiſchen Geiſt hielt, ſchlug ihm ſein Geſuch ab. Dieß bewog ihn nach Genua zu gehen, wo er viele Schriften verfertigte. Von da reiſte er über Minorca nach Paris, wo er Vorleſungen über ſeine neue Methode hielt, kehrte aber, als er da nicht Aufſehen genug machen konnte, in ſein Vaterland zurück. Hier hatte er mit den Saracenen viele Streitigkeiten, immer in der Abſicht, die Ungläubigen zu bekehren. Auf der Inſel Cypern wollte er durch gleiche geiſtliche Kriege, die Juden, die Jacobiten und Neſtorianer bewegen, ſich in den mütterlichen Schoos ſeiner Kirche zu begeben, gerieth aber dadurch aufs Neue in Gefahr, ein Märtyrer zu werden. Nach dieſem vergeblichen Verſuche reiſte er nach Genua und Paris, die Schüler, die er daſelbſt hatte, in ſeiner Lehre zu befeſtigen, und von da nach Rom, um noch einen Verſuch zu machen, ob er nun nicht von dem Papſte Clemens, dem fünften, die Freyheit erlangen könnte, ſeine Methode in Rom zu lehren. Auch dieſer dritte Verſuch war vergeblich. Seine Leidenſchaft, Proſelyten für ſeine Methode, oder für die Kirche zu machen, bewog ihn nach Africa zurückzukehren, wo ihm einige genueſiſche Kaufleute, denn die

Mohren wollten ihr Wort halten, das Leben retteten, und ihn wieder zurückſchickten. Er landete zu Piſa, nachdem er in einem Schiffbruche alle ſeine Bücher verloren hatte, fieng an, mit großem Eifer das Kreuz zu predigen, ſammlete auch einiges Geld zu einem neuen Kreuzzuge wider die Ungläubigen, die ihm zweymal ſo großmüthig das Leben geſchenkt hatten, und gieng zum Papſte Clemens nach Avignon, von dem er dennoch nicht wohl aufgenommen wurde. Alſo kehrte er nach Paris zurück, wo er bis zur Kirchenverſammlung zu Vienne ſeine Meinungen öffentlich und ungehindert vortrug, ohne doch viele Anhänger zu finden. Darauf erſchien er auch auf der Kirchenverſammlung zu Vienne, und that daſelbſt den Vorſchlag, überall Lehrſchulen für die orientaliſchen Sprachen zu errichten, alle geiſtlichen Ritterorden in einen Einzigen zu vereinigen, einen neuen heiligen Krieg anzufangen, und die Schriften des Averroes, die unter den ſcholaſtiſchen Philoſophen in einem ſo hohen Anſehen ſtanden, zu verdammen. Allein er wurde mit allen ſeinen Vorſchlägen nicht gehört. Von dieſem Zeitpunkte an hat man keine zuverläſſigen und ſichern Nachrichten mehr von ſeinem Leben. Man ſagt, er habe noch verſchiedne Reiſen nach Engelland und Spanien gethan und endlich noch eine Reiſe nach Africa, wo er endlich den Tod gefunden haben würde, wenn ihn nicht wieder einige genueſiſche Kaufleute aus ſeinem Gefängniſſe befreyt und nach ſeinem Vaterlande zurückgeſchickt hätten. Auf dem Schiffe, das ihn zurückführte, ſoll er an ſeinen in Africa empfangenen Wunden kurz ehe daſſelbe landete im achzigſten Jahre ſeines Lebens geſtorben ſeyn. Sein Leichnam ward (im Jahre 1315.) nach Majorca gebracht, wo ihn das Volk, als einen Märtyrer verehrte, und ihn, ſeiner Heiligkeit wegen, eben ſo ſehr bewunderte, als wegen ſeiner großen

Gelehr-

Gelehrſamkeit, die in gewiſſer Abſicht auch für ſeine Zeiten bewundernswürdig war. Zu Palma durfte keine andre Philoſophie gelehrt werden, als die ſeinige. Er hatte das Geheimniß gefunden, durch ſeine Methode, gewiſſe allgemeine Worte und Begriffe unter gewiſſe Claſſen zu bringen, ſich eine eigne Sprache zu machen, worinnen er über alle Materien ſprechen und ſchreiben konnte, ohne diejenigen, die ihm zuhörten, mit neuen und vollkommnern Kenntniſſen zu bereichern. Dieſe Kunſt hat mit der Topik des Ariſtoteles eine große Aehnlichkeit; iſt aber nicht auf die vier Gattungen von Aufgaben eingeſchränkt, worinnen die peripatetiſche Dialektik beſteht, auf die Aufgaben der Definition, des Eigenthümlichen, des Geſchlechts, und des Zufälligen. Auch hat ſie nicht eben die Fächer; locos. Ariſtoteles hat bloß einige allgemeine Axiome vom Geſchlechte, von der Art, und ſo weiter; Raimund Lullus hingegen noch andre allgemeine Sätze von der Güte, der Größe, der Dauer, dem Vermögen, der Weisheit, dem Willen, der Tugend und der Ehre; lauter ſogenannte reale Kunſtwörter, metaphyſiſche, theologiſche, phyſikaliſche, moraliſche, mit denen denn notionale Kunſtwörter, terminos notionales, die bloß logiſch ſind, als die Kunſtwörter des Unterſchieds, der Uebereinſtimmung und andre relative oder reſpective Kunſtwörter, auf mancherley Weiſe und nach mancherley Regeln mit einander verbunden werden. Das Alphabet dieſer Kunſt beſteht in der Sammlung der allgemeinſten Kunſtwörter, auf welche alle Uebrigen zurückgebracht werden können; dieſe ſind einfache und gleichſam die Principia der ganzen Kunſt, und machen den erſten Theil derſelben aus. Der zweyte Theil beſteht in der Verbindung dieſer Principien mit einander, wodurch Fragen, Sätze und Schlüſſe entſtehen. Dieſe Kunſtwörter gehn entweder

die Eigenſchaften der Dinge an, oder die Subjecte, oder die Art und die Regeln, die Wahrheit zu ſuchen. Denn bey aller Betrachtung eines allgemeinen oder beſondern Gegenſtandes; man mag nun ein Buch ſchreiben, eine Rede oder Predigt verfertigen, oder irgend einen beſondern Satz abhandeln wollen, betrachtet man das Subject, wovon man handeln will, das Prädicat, welches dem Subjecte zugeſchrieben wird, oder die Art der Unterſuchung, den Grund, warum das Prädicat dem Subjecte zugeeignet werde. Jemand wollte zum Exempel ein Buch über die Frage verfertigen, ob die Welt ewig ſey: So wäre die Welt das Subject, und die Ewigkeit wäre das Prädicat; die Art zu fragen iſt: Ob dem Subjecte dieſes Prädicat zukomme. Deswegen wurden alle realen Eigenſchaften, welche den Dingen zukommen können, alle erſten in der Natur exiſtirenden Subjecte, wie auch die moraliſchen, und dann die allgemeinen Arten, die Wahrheit aufzuſuchen. Dieß ſollte denn in dieſem Alphabete geſchehen; denn unter neun Zeichen, oder Anzeigern, hat man erſt neun allgemeine reale und abſolute Eigenſchaften, welche alle Dinge haben können, die Güte, die Größe, die Dauer, das Vermögen, den Willen, die Tugend, die Wahrheit, die Ehre; zweytens neun relative und beziehende Eigenſchaften, den Unterſchied, die Uebereinſtimmung, das Gegentheil, den Urſprung, oder Grund, das Mittel, den Endzweck, die Majorität, die Aequalität, die Minorität; drittens neun Arten, die Wahrheit aufzuſuchen: Ob, was, wovon, warum, wie viel; wie, wenn, wo; womit oder wodurch; viertens neun natürliche Subjecte, Gott, den Engel, den Himmel, den Menſchen, die Imaginativen, die Senſitiven;

die Elementativen, die inſtrumentativen Subjecte; fünftens neun allgemeine moraliſche tugendhafte Subjecte, die Gerechtigkeit, die Klugheit, die Tapferkeit, die Mäßigkeit, den Glauben, die Hofnung, die Liebe, die Geduld, die Frömmigkeit; ſechſtens neun laſterhafte Subjecte, die Gefräßigkeit, gula, die Wolluſt, luxuria, den Hochmuth, die Faulheit, den Neid, den Zorn, die Lüge, und die Unbeſtändigkeit. Dieß iſt das berühmte lullianiſche Alphabet. Hierinnen ſollte man, wie in einem Spiegel, alle Dinge erkennen können, und zwar ſowohl auf eine angenehmere, als auf eine leichtere und geſchwindere Art. Die Buchſtaben ſind, um zur Erläuterung noch ein Beyſpiel hinzuzufügen, B, C. D. E. F. G. H. J. K. Auf dieſe müſſen alle Fragen zurückgeführt werden. Geſetzt es wäre die Frage zu beantworten, ob Gott vollkommen ſey, und die Bejahung derſelben zu beweiſen, ſo würde man die unter den erſten Buchſtaben des Alphabets befindlichen realen und abſoluten Eigenſchaften durchgehn, dieſelben auf die vorgelegte Frage anwenden, und den Beweis der Bejahung darauf gründen müſſen: Gott iſt vollkommen, und warum? Weil er gut, weil er groß, weil er ewig, weil er allmächtig, weil er weiſe, weil er geneigt iſt, wohl zu thun, weil er gerecht, weil er wahrhaftig, weil er herrlich iſt. Will man Eintheilungen machen, ſo kann man alle zu C und D gehörigen Kunſtwörter durchgehen. Der Menſch, iſt zum Exempel, gut oder böſe, ſinnreich, oder einfältig, Gott ähnlich, oder unähnlich, gerecht oder ungerecht, geizig oder wohlthätig, groß oder klein, engliſch oder teufliſch geſinnt u. ſ. weiter. Dieß iſt zu einem allgemeinen Begriffe von der lullianiſchen Kunſt zureichend, und ich würde mich zu weit von meinem Zwecke entfernen, wofern ich

alle

alle Arten der Regeln, Fragen zu erfinden, Schlüſſe durch verſchiedne Combinationen dadurch zu bilden, und auf alle Arten von Wiſſenſchaften anzuwenden durchgehen wollte. Man ſieht gleich, daß man nur mit einem geringen Vorrathe allgemeiner Kenntniſſe verſehen ſeyn durfte, um über alle Arten wiſſenſchaftlicher Gegenſtände kunſtmäßig plaudern zu können. Ein noch ſo unwiſſender und armſeliger Stümper konnte Tage lang durch den Gebrauch dieſer Methode über Dinge plaudern und dicke Bände ſchreiben, ohne genaue und richtige Kenntniſſe davon zu haben. Dieſe Kunſt verhalf auch denen, die gelehrt ſcheinen wollten, zu einer ungeheuern Menge neuer barbariſcher Kunſtwörter. Alle zur Kunſt gehörigen Wörter hatten ungefähr fünf verſchiedne Endigungen; im Lateiniſchen ivus, ilis, are, io, ans; im Deutſchen etwa iv, il, iren, ion, irend. Gut iſt, um dieß mit einem Exempel zu geben, was Güte hat; davon kömmt, bonificativ, bonificibel, Bonification, bonificiren, bonificirend. Nun ſtelle man ſich vor, zu welch einer Maſſe barbariſcher und jedes menſchliche Ohr beleidigender Worte die Sprache angeſchwellt werden konnte. Dieß thaten denn auch ſehr viele Scholaſtiker des vierzehnten und funfzehnten Jahrhundertes, ohne Lulliſten ſeyn zu wollen. Was für eine unmenſchliche Sprache wurde nicht dadurch die Sprache der Theologen! Raimund redete dieſelbe Sprache, nicht allein in ſeiner Logik und Rhetorik, ſondern auch in ſeinem Werke von den Artikeln des Glaubens, von der Subſtanz und vom Accidenz, worinnen er die Dreyeinigkeit aus der Vernunft beweiſen wollte, in ſeiner Abhandlung von der Geburt Jeſu Chriſti, in ſeinen Fragen über Lombards vier Bücher, über die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria, ſelbſt in ſeinen Auslegungen

gungen der Schrift, in ſeinen Gebeten, Predigten, Betrachtungen, und in allen ſeinen übrigen Schriften, die alle nach ſeiner großen Kunſt ausgearbeitet ſind.

Ich komme nun auf die übrigen nicht ganz unmerkwürdigen Scholaſtiker, deren Namen nebſt ihren theologiſchen und philoſophiſchen Schriften im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte für die Nachwelt aufgezeichnet worden ſind. **Johann von Jande**, oder, um ſein Vaterland richtiger anzugeben, von Gent, gehörte zu den Theologen, welche des Kaiſer Ludwigs von Bayern Partey wider den päpſtlichen Stuhl hielten. **Goldaſt** hat von ihm ſeinen Beweis der Nullität des wider den Kaiſer von Johann dem zwey und zwanzigſten angeſtellten Proceſſes in ſeine Sammlung aufgenommen. Daß dieſer Gelehrte auch über den Magiſter einen Commentar, und quodlibetiſche Fragen geſchrieben habe, erzählt Du Pin, ſeiner philoſophiſchen Arbeiten nicht zu erwähnen, die niemand kennt.

Franciſcus Mayron, ein berühmter Scotiſt, erklärte den Magiſter in Auslegungen, die ganz nach dem Geſchmacke der Zeit eingerichtet ſind. Man hat verſchiedne andre Abhandlungen von ihm; über die Armuth Chriſti und ſeiner Apoſtel, über die Haupttugenden und Hauptlaſter, über die Artikel des Glaubens, über die Taufe, über die Demuth, über die Indulgenzen, über den Leib Chriſti und über andre theologiſche Gegenſtände; ſeiner Schriften über die Univerſalien, die Categorien, und die ariſtoteliſche Phyſik nicht zu gedenken.

Asteſan ein Minorit, von Aſti in Piemont, ſchrieb eine Caſuiſtik und einen Commentar über den Magiſter. Die Summe der Gewiſſensfälle iſt gedruckt; dieſer nicht.

Auch

Auch Nicolaus Lyra, gleichfalls ein Minorit, commentirte über den Magiſter, und ſchrieb quodlibetiſche Fragen; am verdienteſten aber machte er ſich durch ſeine Poſtillen über die Bibel. Er war von jüdiſchen Aeltern gebohren und zum chriſtlichen Glauben bekehrt worden, wußte alſo Ebräiſch, und konnte deswegen jüdiſche Ausleger, beſonders aber den Jarchi benutzen. Luther bekennt, wo ich nicht irre, daß er ſeinen Auslegungen viel von ſeiner Einſicht zu danken habe. Wilhelm von Rubion; Monaldo, der Verfaſſer der Summe von Gewiſſensfällen, welche man die Güldne nannte; Ludolf von Sachſen, erſt ein Dominicaner, dann ein Carthäuſer, der Verfaſſer einer Lebensbeſchreibung Jeſu mit Erklärungen und Gebeten darüber, Heinrich von Ultimaria, ein Auguſtinereremit, Robert von Cowton, ein engliſcher Minorit, Walther Burley, der zwar unter dem Duns Scotus ſtudirt hatte, aber doch von deſſen Meinungen oft abwich, ein vorzüglicher Philoſoph ſeiner Zeit, der auch das Leben der ältern Philoſophen beſchrieben hat; Johann Canon, ein Minorit in Engelland, der zu Oxford bis an ſeinen Tod die Theologie lehrte, alle dieſe ſchrieben über Lombards Lehrbuch. Eben dieß that Peter von Palude, aus Burgund, ein Dominicaner. Auch ſchrieb er Auslegungen über die ganze heilige Schrift, und zugleich über die Armuth Chriſti und ſeiner Apoſtel wider den Franciscanergeneral, Michael von Ceſena; ein eifriger Thomiſt, welches daraus erhellt, daß er über das Siegel des Stillſchweigens im Beichtſtuhle eben ſo dachte, wie Thomas. Ein Robert von Artois hatte falſche Documente vorgebracht, ſeine Anſprüche auf dieſe Grafſchaft zu beweiſen. Ein Dominicanermönch wußte die Geſchichte die ihn in der Beichte bekannt worden war. Petrus von

Palude, war mit einigen andern Facultiſten in Paris der Meinung, er hätte dieſe Geſchichte ohne zu ſündigen, entdecken können, hätte ſie auch entdecken ſollen, und ſeine Meinung, ungeachtet ſie damals nicht die gewöhnlichſte war, behielt die Oberhand. Johann Bacon, oder Baconthorp, aus Nortfolk in Engelland gebürtig, ein Carmelitermönch, war in der Philoſophie ein eifriger Averroiſt, und ſchrieb einen Commentar über Lombarden, der dreymal gedruckt iſt; welches beweiſt, daß ſich ſein Ruhm bis in das ſechzehnte Jahrhundert erhielt, Robert Holkol von Northampton in Engelland gebürtig, ein Dominicaner lehrte in der Mitte des vierzehnten Jahrhundertes die Theologie zu Oxford mit einem ſehr großen Beyfalle. Mit welchem Geſchmacke ſeine Schriften geleſen wurden, das erhellet daraus, daß ſo viele derſelben im Drucke erſchienen ſind, unter denen ſein Commentar über den Magiſter dreymal gedruckt iſt. Gleichwohl konnte er der Eiferſucht oder der Critik ſeiner Zeit nicht entgehen; denn man ſieht aus der Sammlung des d'Argentre', daß er verſchiedner Irrthümer in der Religion beſchuldigt worden iſt.

Alle dieſe Theologen lebten und ſchrieben in dem erſten funfzig Jahren des vierzehnten Jahrhundertes; die andre Hälfte war eben ſo fruchtbar an Auslegern des Magiſters. Zu dieſen gehört Gerhard Odoins von Rouerges, ein Minorit, und zugleich ein General ſeines Ordens, dem man das Officium der fünf Wunden des vergötterten Stifters ſeines Ordens zuſchreibt, wie auch Thomas Broadwardein, ein Minorit, und Kanzler der Univerſität zu Oxford, der zweymal zum Erzbiſchofe von Canterbury erwählt wurde, ſich aber doch einen andern vorziehen ſehen mußte, das zweytemal zwar

wieder

wieder das Glück hatte, gewählt zu werden, und dießmal ſeine Wahl beſtätigt zu ſehen; aber vierzig Tage nach dem Antritte ſeines Erzbisthumes ſtarb. Wegen ſeiner großen Einſicht in die Theologie ſeiner Zeit erhielt er den Beynahmen des Tiefen, profundi. Wir haben von ihm ein großes Werk unter der Aufſchrift der Sache Gottes wider den Pelagius und von der Kraft der Urſachen. Da er ein eifriger Anhänger des heiligen Auguſtins und ein eben ſo eifriger Thomiſt war, ſo behauptete er auch alle ihre übertriebne Sätze beſonders von der Prädeſtination. Alle Scotiſten erklärten ſich darüber gegen ihn und viele ſeiner Meinungen wurden öffentlich verworfen, wovon ich in der Nachricht von den Irrthümern, die von Scholaſtikern behauptet und feyerlich als irrig verworfen worden ſind, eine umſtändliche und genaue Nachricht zu geben gedenke.

Richard, ein Irrländer, welcher wegen ſeiner Gelehrſamkeit auch Erzbiſchof von Armagh wurde, ſchrieb gleichfalls über den Magiſter, ward aber weit berühmter durch ſeine Streitigkeiten mit dem Bettlerorden, deren Entſcheidung er zur großen Freude derſelben nicht erlebte. Seine Vertheidigung der ordentlichen Seelſorger wider die Bettelmönche, welche ſie von ihrem Rechte, Beichte zu hören, überall zu verdrängen ſuchten, hat Goldaſt drucken laſſen. Sie war eigentlich eine Rede vor dem Conſiſtorio des Papſtes Innocentius des vierten und ſeiner Cardinäle zu Avignon. Er verlangte nicht die Aufhebung der Orden; er foderte bloß, daß ihr erſtes Inſtitut, von dem ſie abgewichen ſeyn ſollten, wieder hergeſtellt werden möchte. Er hatte in acht Reden zu London folgende Sätze behauptet; Jeſus Chriſtus wäre arm geweſen, weil ers geweſen wäre, nicht weil

er die Armuth erwählt und andern beſſern Umſtänden vorgezogen hätte; er hätte niemals freywillig gebettelt, hätte auch nie gelehrt, daß man freywillig andre um Allmoſen anſprechen ſollte; hätte vielmehr das Gegentheil gelehrt; niemand hätte das Recht ein Gelübde zu thun, daß man ſtets in einer freywilligen Armuth leben wolle; das fodre auch die Ordensregel der Minoriten nicht; auch folge das nicht aus dem Verdammungsurtheile Alexanders des vierten wider die Erklärung der theologiſchen Facultät zu Paris über dieſe Materie; Chriſten müßten lieber in ihren ordentlichen Pfarrkirchen, als in den Bethhäuſern der Minoriten beichten, und es ſey billig, ſeinen ordentlichen Beichtiger den Bettelmönchen vorzuziehen. Hierauf vertheidigt er alle dieſe Sätze mit vieler Wärme; ein Robert von Conway aus dem Orden der Minoriten ſchrieb dawider; aber weder ſo zierlich, noch ſo bündig, als Richard ſeine gewiß richtigern Behauptungen vertheidigt hatte.

Zu den merkwürdigern ſcholaſtiſchen Theologen dieſer Zeit gehören Gregorius von Rimini, ein Auguſtinereremit, der zu Paris lehrte, und Auslegungen über Lombards erſtes und zweytes Buch hinterließ, welche zweymal gedruckt ſind; Adam Goddam, ein Minorit in Engelland, deſſen Auslegungen zu Paris der Welt mitgetheilt wurden; Alphonſus Vargas, ein Erzbiſchof von Sevilien; Hugolin Malebranche, ein Auguſtinereremit, der zu Paris Vorleſungen über den Magiſter hielt; Nicolaus von Oresme, ein Theolog zu Paris, dem die Erziehung Carls des fünften in Frankreich von ſeinem Vater dem Könige von Frankreich Johann anvertraut wurde, berühmt durch ſeinen Eifer wider die Unordnungen und Laſter der Cleriſey ſeiner Zeit, und

durch

durch eine Abhandlung über die Mittheilung der göttlichen Eigenſchaften an die menſchliche Natur Chriſti, die aber nicht gedruckt iſt; Marſilius von Inghen, der erſt zu Paris, und dann zu Heidelberg die Theologie lehrte und einen Commentarius über den Magiſter ſchrieb, der zu Straßburg im Drucke erſchienen iſt. Noch unvergeßlicher wurde Nicolaus Eymeric, ein Dominicaner den der Papſt Innocentius der ſechſte zum Inquiſitor des mit Recht ſo verhaßten Ketzergerichtes machte, durch ſeine Anweiſung, wie man mit der Unterſuchung der Ketzer verfahren müſſe, das Directorium der Inquiſitoren genannt, welches oft und mit Zuſätzen gedruckt worden iſt, und im erſten Theil von den Artikeln des Glaubens, im zweyten von der Ketzerey und den Strafen der Ketzer, wie von allen Verbrechen, deren Erkenntniß ſich dieſes Gericht anmaßte, im dritten aber von der Art, wie den Ketzern der Proceß gemacht werden müſſe, von den Beamten der Inquiſition, von ihrer Macht, von den Zeugen und Schuldigen und der Vollſtreckung ihrer Urtheile handelt. Außer dieſen in der Geſchichte der Inquiſition ſo merkwürdigen Schrift ſchrieb er noch verſchiedne andre Abhandlungen, unter denen eine die Frage betrifft, ob im Abendmahle alle drey Perſonen der Gottheit gegenwärtig wären. Verſchiedne Geiſtliche in dem Königreiche Valentia hatten die Gewohnheit eingeführt, wenn ſie Kranken das Abendmahl reichten, denſelben die Frage vorzulegen: Glaubet ihr, daß dieſes der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt iſt? Ein Doctor, dem dieſe Frage vorgelegt wurde, antwortete: Nein, ſondern der Leib Jeſu Chriſti, des Sohnes Gottes, nicht aber der Vater, oder der heilige Geiſt. Die Frage und die Antwort wurden bekannt, und die Inquiſition machte die Entdeckung, daß dieſer

Misbrauch ſehr allgemein ſey. Der Cardinal von Valentia dachte auf Mittel, demſelben in der Stille abzuhelfen. Allein man brachte die Frage ſogar auf die Predigtſtühle, und ein Geiſtlicher, der ein Doctor der Theologie war, behauptete mündlich und ſchriftlich die Rechtgläubigkeit der Frage und Beantwortung der Frage, weil der Leib Chriſti im Abendmahle der Leib des Sohnes Gottes ſey, der mit dem Vater und dem heiligen Geiſte Ein und daſſelbe göttliche Weſen habe. Dieſes verurſachte ein ſehr großes Aergerniß. Der Cardinal nöthigte ihn zwar zum Widerrufe; aber dieſer verließ die Stadt und appellirte an den Papſt Clemens zu Avignon, zu deſſen Information Eymeric ſeine Abhandlung über dieſe ſeltſame Frage verfaßte. Ueberdieß ſchrieb er wider die Lulliſten und eine Schrift über die zwey und zwanzig Artikel, worinnen die theologiſchen Schulen von den Meinungen Peter Lombards abgiengen.

Dieß ſind die merkwürdigern ſcholaſtiſchen Theologen des vierzehnten Jahrhundertes. Trithem hat uns die Namen von vielen andern aufbehalten. Bertrand von Trille, Michael Angriane, Jacob von Viterbo, Alexander von Alexandrien; ein deutſcher Dominicaner, Eckhard, der verſchiedne ſowohl vom päpſtlichen Hofe, als von der Univerſität zu Heidelberg verdammte Irrthümer behauptet hatte, Gerard von Bologne, der eilfte General der Carmeliten, Sebert von Beka, aus eben dieſem Orden, Petrus von Perpignan, der gleichfalls zu dieſem Orden gehörte, ein Tholoſaner, Johann von Alier, Johann von Regne, Gerhard von Siena, Herrmann von Schilde, der ein ſehr fruchtbarer Scribent war, Petrus von la Caſe, ein englicher Carmelit, Osbert, Petrus von Raymond, Simon von Spira, ein

ein Auguſtinereremit, Gerard, ein Carmelite, Johann Wahisgram, Johann Tacesphake, Nicolaus Dorhin, ein Erzbiſchof von Creta, Petrus Thomas, der zuletzt Patriarch zu Conſtantinopel wurde, Jacob von Hauteville bey Straßburg, der Cardinal Leonhard von Giffon, ein Catalonier, Johann Baliſtarii, Johann Golein, Heinrich von Dolendorp, Thomas Lombe zu Orford, Wilhelm von Offenbach, ein Profeſſor, Heinrich Vita in Wien; Heinrich von Andernach ſchrieben alle über den Magiſter; vieler andern nicht zu gedenken, welche auch Auslegungen über ihn verfertigten, die zum Glück aber alle verloren gegangen ſind, und ohne Zweifel auch nicht auf die Nachwelt gebracht zu werden verdienten.

Peter Lombard blieb auch im funfzehnten Jahrhunderte das Orakel der theologiſchen Schulen, deſſen Ausſprüche die Lehrer derſelben immer durch ihre Auslegungen zu erklären fortfuhren. Ich übergehe die zu ihrer Zeit großen und würdigen Lehrer, den Cardinal Peter von Ailly, den Canzler der Univerſität zu Paris, Charlier von Gerſon, ihren Schüler, Clemangis, Johann Wicleſen, Johann Huſſen, den Laurentius Valla, den Thomas von Kempis, den Johann von Weſel zu Gröningen, den Johann Picus von Mirandola, und ſeinen Neffen Franciscus, den Marſilius Picinus, und andre, die eine beßre Theologie zu befördern, und den Misbräuchen in der Kirche zur Aufklärung ihrer finſtern Zeiten entgegen zu arbeiten, mit einem bewundernswürdigen Eifer ſich beſtrebten, weil ich in der Folge ausführlicher von ihnen zu reden Gelegenheit finden werde. Itzt ſchränke ich mich bloß auf diejenigen ein, welche die Barbarey der

ſo ſehr verfallnen ſcholaſtiſchen Theologie fortzupflanzen und aufrecht zu erhalten, und ſich dadurch einen Namen zu machen ſuchten. **Johann Capreolus**, ein Dominicaner in der Diöces von Toulouſe, ward durch ſeine Commentarien über Lombarden und durch ſeine Vertheidigung der Lehre des heiligen **Thomas** berühmt. Man hat dieſelbe dreymal zu Venedig gedruckt. Eben dieſen Ruhm erwarb ſich ein Carthäuſer, **Heinrich** aus **Heſſen**, **Thomas von Walden**, ein Engelländer, der ſich in der Beſtreitung Wiclefs und durch ſeine von dem gemeinen Lehrbegriffe abweichenden Meinungen vor andern auszeichnete, **Peter von Roſenheim**, ein deutſcher Benedictiner, der eine theologiſche Summe geſchrieben haben ſoll, **Auguſtin von Rom**, ein Auguſtinereremit, der zugleich viel über die heilige Schrift ſchrieb; **Raimond von Sabonde**, von deſſen natürlichen Theologie ich in der Folge beſonders zu handeln gedenke; der Cardinal **Nicolaus Cuſa**, bekannt durch viele ſehr tiefſinnige, aber eben ſo unverſtändliche und dunkle Schriften über die Geheimniſſe des chriſtlichen Glaubens, ob er ſich gleich ſonſt durch ſeine Schreibart vor andern auszeichnete. **Wilhelm von Vorilong** verewigte auch ſeinen Namen durch einen Commentar über Lombarden. **Nicolaus von Orbellis**, aus eben dieſem Orden that daſſelbe durch einen kurzen Lehrbegriff der Theologie nach des **Duns Scotus** Commentarien darüber, gleichwie der Cardinal **Johann von Turrecrenata** nebſt dem **Dionyſius Rickel**, ein Carthäuſer, ſich um die thomiſtiſche Theologie verdient zu machen ſuchte. Alle dieſe übertraf **Gabriel Biel**, aus der Schweiz oder aus Speyer, den der Herzog von Würtemberg zum Profeſſor der Philoſophie und Theologie, nicht nach **Zürch**, wie Du Pin ſagt, ſondern nach Tübingen

dingen berief, auf welcher neuen Univerſität er mit großem Beyfall und Ruhm lehrte, und die Aufnahme der nominaliſtiſchen und occamiſtiſchen Grundſätze in beyden Wiſſenſchaften ſehr beförderte, durch ſeine Frömmigkeit und Tugend auch den Ruhm krönte, den er ſich durch ſeine vorzüglichen Einſichten erworben hatte. Unter den Scotiſten zeichnete ſich gegen das Ende des funfzehnten Jahrhundertes Stephanus Brenneiſen aus, ein Profeſſor der Theologie auf der Univerſität zu Mainz; ein Minorit, von deſſen Commentar über den Lombard man drey verſchiedne Auflagen hat. Er ſchrieb nach der ſcotiſchen Philoſophie auch über die Formalitäten, und über die Identität Abhandlungen, welche man gleichfalls gedruckt hat. Thomas Haſſelbach, ein Deutſcher; Johann von Baſel, ein Biſchof von Lombes, Johann Dendermonde, ein Carthäuſer, Johann Plärh, ein Profeſſor zu Heidelberg, Johann Diepurg, Rudolf von Brüſſel, und Heinrich von Gaude, die gleichfalls auf dieſer Univerſität lehrten, Eumeric du Champ, ein Vicekanzler der Univerſität zu Cölln, Nicolaus Lackmann, Peter von Colle, Johann Gauer von Mainz, Johann Ernſt zu Heidelberg, Heinrich von Weilitz, ein Minorit zu Cölln, Johann von Malines, der auch daſelbſt lehrte, Wilhelm von Forleon, ein Minorit zu Paris, Gottſchalk von Meſchede zu Erfurt, Johann Tinctor zu Cölln, der beſonders die Streitigkeiten zwiſchen den Thomiſten und Scotiſten erörtern wollte, Gerhard von Elten zu Cölln, Johann von Luther zu Erfurt, Ludwig Donat, ein Venetianer und Biſchof zu Bergamo, Georg Molitor von Nürnberg zu Erfurt, Nicolaus von Wachenheim zu Heidelberg, Nicolaus von Creuznach zu Wien, Ni-

caſius

caſius von Malines zu Cölln haben zwar alle über den Magiſter Vorleſungen gehalten; aber Tritḧem hat uns weiter nichts von ihrer Geſchichte und von ihren Verdienſten um die ſcholaſtiſche Theologie erhalten. Ich kann nicht mehr geben, als was du Boulay, Cave, Oudin, du Pin, Fabricius und die Geſchichtſchreiber der verſchiednen Mönchsorden haben. Die meiſten Schriften, die man von den Scholaſtikern dieſer Zeit im Drucke hat, hatten einen ſehr geringen Werth, und von dieſen kann man leicht auf den Werth derjenigen ſchlieſſen, die als Alterthümer in Kloſterbibliotheken aufbewahrt werden.

Und was würde man von ihnen lernen können, wenn man auch den freyen Gebrauch ihrer Arbeiten hätte? Alle Theologen, beſonders des funfzehnten Jahrhundertes, waren entweder Thomiſten, oder Scotiſten, oder Occamiſten, und die Eklektiker darunter, Duranden, den Capreolus und Gabriel Bieler, denen man einen vorzüglichen Scharfſinn nicht abſprechen kann, ausgenommen, alle Nachbeter und Ausſchreiber der ältern Scholaſtiker, die alles, was ſie aus dieſen Quellen ſchöpften, nicht leichter und angenehmer, ſondern, gleich einem dumpfen Echo, noch verwirrter, dunkler und unverſtändlicher wiederhallten. Hätte auch einer mehr Geiſt oder mehr Einſicht gehabt, freyer zu denken, oder zu ſchreiben, ſo würde ihn die in allen Ländern von Europa eingeführte Inquiſition bald zum Stillſchweigen gebracht haben. An vielen Orten mußte man, wie Natalis Alexander *) in ſeiner Kirchengeſchichte bemerkt, einen Eid ſchwören, daß man nicht anders lehren wollte, als Thomas gelehrt hatte. Diejenigen, welche freyer dachten, mußten

*) Nat. Alex. hiſtor. eccl. ſaec. XIII. XIV. c. 5. artic. 3.

ten ſich immer mit der Erklärung verwahren, daß ſie nur diſputativiſch und ſcholaſtiſch, nicht authoritativiſch ſprächen; daß ſie allezeit ihre Gedanken dem Urtheile der Kirche unterwürfen, und immer bereit wären, ſie zu widerrufen und zu verwerfen, wenn dieſe damit unzufrieden wäre.

Indeß fehlte es doch nicht überall unter den ſcholaſtiſchen Theologen an Männern, die ſehr kühne Behauptungen wagten. Sie wurden aber in ihrem erſten Urſprunge erſtickt, wie man aus der Geſchichte der vielen Scholaſtikern beygemeßnen Irrthümer ſehen wird, die ich dem künftigen Theile dieſer Arbeit vorbehalte. Eben dieſes wird eine noch genauere Beſchreibung der Streitigkeiten zwiſchen den Thomiſten, Scotiſten und Occamiſten beweiſen, die ich gleichfalls in dem folgenden Theile zu geben gedenke. Alle dieſe Streitigkeiten hatten doch den Nutzen, daß die Freyheit zu denken, ſelbſt in den Schulen der ſcholaſtiſchen Theologie nicht ganz unterdrückt werden konnte. Doch eine von den voenehmſten Urſachen der Sclaverey, worinnen die Lehren der Religion gefangen gehalten wurden, kann ich nicht mit Stillſchweigen vorbeygehen. Dieſe waren, außer dem Anſehen der Kirche und der Macht der Inquiſition, gewiſſe allgemeine Regeln des Glaubens, die als unſtreitige Axiomata in allen theologiſchen Unterweiſungen zum Grunde gelegt werden mußten, und deswegen Maximen genannt zu werden pflegten. Davon abzuweichen, wäre Hochverrath wider die Lehre der Kirche geweſen. Selbſt Albertus der Große, Alexander Hales, Thomas, Duns Scotus die Häupter der ſcholaſtiſchen Theologie durften das nich wagen. Alanus von Ryſſel, der als Biſchof von Auxerre ſtarb, hatte ſie ſchon unter dem Namen der Re-

geln

geln des Glaubens, oder theologiſchen Maximen geſammelt, und Thomas berufet ſich oft in ſeiner Summe darauf. Mingarelli hat dieſelben in ſeiner Sammlung kirchlicher Anecdoten bekannt gemacht, und ich will deswegen noch einiges über die Beſchaffenheit derſelben beyfügen, damit man dieſe Regeln, die ich im erſten Anhange zu dieſer Arbeit mittheile, deſto leichter verſtehen und beurtheilen könne.

Alle Wiſſenſchaften, ſagt Alanus in ſeiner kurzen Vorrede zu ſeiner Sammlung theologiſcher allgemeiner Grundſätze, haben ihre eignen Regeln, worauf ſie ſich gründen, wodurch gleichſam die Grenzen derſelben bezeichnet und beſtimmt werden. Die Dialektik hat ſolche Regeln, welche Maximen heißen. Die Rhetorik hat ihre locos communes; die Ethik gewiſſe allgemeine Sätze; die Phyſik ihre Aphorismen; die Arithmetik ihrer Porismata; die Muſik ihre Axiomata, nach denen man zuſammenſtimmende Töne und Mistöne zu beurtheilen hat. Die Theoremata ſind die Regeln der Meßkünſtler; auch hat die Aſtronomie ihre Maximas, welche man auch Excellentias zu nennen pflegt. So fehlt es denn auch der überhimmliſchen Wiſſenſchaft nicht an gewiſſen Regeln, die durch ihre Dunkelheit und Feinheit allen andern den Vorzug ſtreitig machen. Denn die Nothwendigkeit aller übrigen Regeln wankt, weil ſie bloß auf dem gewöhnlichen Laufe der Natur beruht; die Nothwendigkeit der theologiſchen Regeln hingegen iſt uneingeſchränkt und unwiderſprechlich, weil ſie den Dingen Glauben verſchaffen, die dem Actus und der Natur nach keiner Veränderung fähig ſind, daher ſie auch von den Philoſophen paradox genannt werden, quaſi glorioſae rectae, παραδοξα. Wie Alanus in

dem

dem Worte παραδοξος den Begriff rechter glorreicher Sätze findet, kann man nicht errathen. Allein die andern Proben, die er von ſeiner griechiſchen Sprachkunde giebt, ſind nicht von gleichem Werthe, wenn er zum Exempel ſagt, ſie heißen enthymemata, quaſi intus in mente latentia, ab *en*, quod eſt intus, *time* vel timos, quod eſt ens; und hebdomades, wie Boethius in ſeiner Unterſuchung der Frage: Ob alles, was iſt, auch gut ſey, ſieben von ihm vorausgeſetzte allgemeine Grundſätze genannt hatte, weil *Hebdam* bey den Griechen eine Dignität, oder Würde heißen ſollte. Von dieſen theologiſchen Regeln nun behauptete Alanus, daß ſie der Grund aller Beweiſe in der Theologie wären; ſelbſt aber keine Demonſtration zuließen, weil es Sätze wären, die jedermann von Einſicht gleich für wahr erkenne. Einige dieſer Maximen würden von vielen erkannt, als die Maxime, daß nur Ein Principium aller Dinge ſey; andere würden nur von Wenigen, nur von den Weiſen eingeſehen, als zum Exempel der Satz, daß jedes Einfache ſein Seyn, und alles was iſt, Ein Eſſe oder Seyn habe, omne ſimplex eſſe ſuum et, quod eſt, unum habet; ſi eſſe. Dieſe Regeln nun, die nur von Wenigen eingeſehen werden, will er vortragen.

Einige dieſer Regeln ſind die Gründe, worauf die Lehren von der Einheit Gottes, von der Dreyeinigkeit der göttlichen Perſonen in Einem göttlichen Weſen, und von ſeinen Eigenſchaften beruhen, und beſtimmen ſollen, in welchem Verſtande der Begriff der Einheit ſowohl Gott als den Geſchöpfen beygelegt werden könne, ohne die Verſchiedenheit der Perſonen in der höchſten Einheit aufzuheben.

Viele Regeln betreffen den Gebrauch und die Bedeutungen aller eigentlichen und uneigentlichen Namen und Benennungen Gottes, aller Subſtantiven, aller Beywörter und Nebenwörter in den Sätzen, welche von ihm, von ſeinem Weſen, von ſeinen Eigenſchaften, von ſeiner Vorſehung und Regierung mit gewiſſer Beſtimmung oder ohne Beſtimmung bejahet oder verneinet werden.

Andere betreffen die Vorſtellungen, die man ſich von der Sünde, von ihrer Natur, von ihren Eintheilungen, Wirkungen und Folgen, von ihren Strafen, und deren verſchiednen Arten; andre von der Verdienſtlichkeit der menſchlichen Handlungen zur Belohnung oder zur Beſtrafung derſelben machen kann, oder ſoll. Noch andre ſollen dienen, den kirchlichen Vortrag von der Gnade, von der Rechtfertigung, von den Tugenden, welche die Gnade in denen, die ſie gerecht macht, hervorbringt, beſonders von den theologiſchen Tugenden, der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung, theils zu gründen, theils in ihre gehörigen Grenzen einzuſchränken.

Einige dieſer Maximen gehören zur Lehre von der Menſchwerdung Jeſu Chriſti, und von der Anwendung verſchiedner metaphyſiſchen Grundſätze darauf, zur Lehre von ſeinem verdienſtlichen Leiden und Tode. Einige betreffen die Lehre vom Abendmahle, und beſonders die Transſubſtantiation, und die übrigen Sacramente.

Den Beſchluß aller dieſer Maximen machen einige allgemeine Sätze, welche die in der Theologie vorkommenden Cauſalſätze betreffen, und zugleich die Urſachen und Gründe der Dinge unter gewiſſe Claſſen bringen.

Nach

Nach dieſen Regeln hatten Hales, Albert der Große, Thomas, Bonaventura und Duns Scotus ihren Vortrag des kirchlichen Lehrbegriffes eingerichtet. Davon abzuweichen hatte keiner wagen wollen. Aber wie undeutlich, wie willkührlich, wie unerweislich ſind nicht alle dieſe Maximen, und dieſe ſollten das Fundament der gelehrtern und wiſſenſchaftlichern Erkenntniß der Religion ſeyn! Was ſich doch der menſchliche Verſtand von der Herrſchſucht des Anſehens und der Gewohnheit für harte Feſſeln anlegen laſſen mußte! Die innern Streitigkeiten der Scholaſtiker mit einander über Meinungen, die durch dergleichen theils unverſtändliche, theils vieldeutige, theils offenbar irrige und falſche Regeln beſtätigt und beſtritten werden konnten, ſind Beweis genug, wie ſehr dieſe Feſſeln drückten. Allein dieß waren nur ſchwache, ſehr ohnmächtige Verſuche, ſie zu zerbrechen. Es gehörten größre Erſchütterungen dazu, dem menſchlichen Geiſte wieder zu ſeiner Freyheit nach beſſern Regeln über die wichtigſten Gegenſtände ſeiner Aufmerſamkeit zu verhelfen. Dieſe Erſchütterungen verurſachten die verſchiednen Secten, welche ſeit dem eilften Jahrhunderte entſtanden, und ungeachtet ſie von der Kirche mit aller erſinnlichen Strenge und Härte verfolgt wurden, doch unzählbaren Menſchen bey allen wirklichen Irrthümern, von denen viele nicht frey geſprochen werden können, über die nützlichſten Wahrheiten, die ihnen theils durch die Unwiſſenheit und Barbarey der Zeiten, theils auch durch die Herrſchſucht und den Eigennutz der Cleriſey entzogen oder verheelt worden waren, die Augen öffneten, und die Welt zu einer noch größern und geſegnetern Aufklärung im ſechszehnten Jahrhunderte vorbereiteten. Die Folge der Geſchichte wird lehren, daß die darüber verſchiedne Säcula hindurch

fortdauernden Bewegungen weit mehr der Aufmerkſamkeit und einer genauern Kenntniß würdig ſind, als alle Spitzfündigkeiten der ſcholaſtiſchen Philoſophie und Theologie, wodurch zwar der menſchliche Verſtand in einer fortgehenden Thätigkeit erhalten worden iſt; aber in einer Thätigkeit, durch die weder ſeine phyſikaliſche und idealiſche, noch ſeine moraliſche Glückſeligkeit befördert, ſondern gehindert oder zerſtört wurde.

Anhänge.

Erſter Anhang

aus des Mingarelli Faſciculo Anecdotorum S. 171 u. f. Ed. Rom. 1756.

I. Regula. Monas eſt, qua quaelibet res eſt una.

II. Reg. In ſupercaeleſti unitas, in caeleſti alteritas, in ſubcaeleſti pluralitas.

III. Reg. Monas gignit Monadem, et in ſe ſuum reflectit ardorem.

IV. Reg. In Patre unitas, in filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque connexio.

V. Reg. Sola Monas eſt Alpha et Omega ſine Alpha et Omega.

VI. Reg. Omne limitatum Alpha, et Omega aut eſt bonum ab Alpha, ut eſt bonum ab Alpha et Omega.

VII. Reg. Deus eſt ſpaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam.

VIII. Reg. Deus eſt cui quidlibet quod eſt, eſt eſſe omne quod eſt.

IX. Reg. Quicquid eſt in Deo, Deus eſt.

X. Reg. Omnis praedicatio de Creatore facta, copulata eſt, atque coniuncta.

XI. Reg. Omne ſimplex eſſe ſuum et id quod eſt, unum habet.

XII. Reg. Nullum ſimplex ſubiectum eſſe poteſt.

XIII. Regula. Solum ſimplex eſt forma abſque materiali ſubiecto, et ſubſtantia abſque formali praedicato.

XIV. Reg. Omne eſſe exforme eſt.

XV. Reg. Eius, quod eſt eſſe, nullum eſt eſſe.

XVI. Reg. Sola forma informis eſt, quia formae non eſt forma.

XVII. Reg. Omne nomen datum ex forma, dictum de forma, cadit a forma.

XVIII. Reg. Omnes affirmationes de Deo dictae incompactae, negationes vero verae.

XIX. Reg. Omne ſimplex alio eſt, et alio dicitur eſſe.

XX. Reg. Omne ſimplex proprie eſt, et improprie dicitur eſſe.

XXI. Reg. Omne nomen Deo conveniens convenit ei vel cauſative, vel ſimilitudinarie; vel adiective, vel negative.

XXII. Reg. Omni Theologica praedicatione oſtenditur Deus eſſe quid, vel ad quid.

XXIII. Reg. Omnis terminus, qui de Deo dicitur ſecundum ſubſtantiam, de tribus perſonis dicitur ſingilatim, et in ſingulari numero; et de tribus in ſumma, et in ſingulari numero.

XXIV. Reg. Nullum nomen ſubſtantivum voce et ſignificatione, vel voce tantum, pertinens ad eſſentiam, de tribus perſonis dicitur in ſumma, et in plurali numero, ſed in ſingulari tantum.

XXV. Regula. Omne nomen adiectivum, adiective retentum, ad eſſentiam pertinens, de tribus perſonis dicitur in ſumma, et in plurali numero.

XXVI.

XXVI. Reg. Omnis translatio in divinis, nominis eſt, et non rei.

XXVII. Reg. Omne nomen, vel pronomen diſtinctivum, in maſculino, vel feminino nomini perſonali adiunctum, pertinet ad perſonam, in neutro vero ad eſſentiam.

XXVIII. Reg. Nullum nomen, vel pronomen partitivum convenienter adiungitur nomini eſſentiali.

XXIX. Reg. Quotieſcunque dictio excluſiva adiungitur nomini eſſentiali, nomen potius facit in genus rei, quam in rem generis: nec eſt pro quo fiat ſuppoſitio, ſed indeterminate fit ſermo de aliquo.

XXX. Reg. Omne nomen eſſentiale, aut eſt quaſi mathematicum, aut eſt quaſi concretivum.

XXXI. Reg. Omne nomen mathematicum minus improprie dicitur de Deo, quam concretivum.

XXXII. Reg. Omne nomen, quod de Deo dicitur, aut eſt eſſentiale, aut coeſſentiale, aut perſonale, aut comperſonale, aut partim perſonale, partim eſſentiale.

XXXIII. Reg. Nullum nomen privationis, vel obnoxietatis, vel violentiae deſignativum cadit in Deum.

XXXIV. Reg. Omnis ſermo theologicus debet catholicus eſſe, generalis, uſitatus, ab intellectu non diſſonus, rei, de qua loquimur, conſonus.

XXXV. Reg. Nomina ſubſtantiva minus improprie dicuntur, de Deo, quam adiectiva.

XXXVI. Reg. Quotiescunque per pronomen demonſtrativum de Deo ſit ſermo, cadit a demonſtratione.

XXXVII. Reg. Verba per maiorem improprietatem dicuntur de Deo, quam nomina, vel pronomina.

XXXVIII. Reg. Nullum nomen in divinis eſt nota eius, quod de altero dicitur, vel quod alterum, ſed potius eius, quod id ipſum eſt.

XXIX. Regula. Nullum verbum minus improprie dicitur de Deo, quam hoc verbum *Eſt*.

XL. Reg. Omne verbum praeſentis temporis minus improprie dicitur de Deo, quam praeteriti, vel futuri.

XLI. Reg. Omne adverbium locale dictum de Deo praedicat immenſitatem divinam, ſive quandam collationem Creatoris ad Creaturas, ſecundum quam Creator in Creaturis tanquam cauſſa efficiens in ſuis effectibus eſſe dicitur.

XLII. Reg. Localibus circumlocutionibus de Deo praedicatur aut immenſitas divina, aut collatio, aut unio.

XLIII. Reg. Adverbia temporalia de Deo dicta praedicant aeternitatem.

XLIV. Reg. Adverbia ſimilitudinis de Deo dicta, aut eſſentiae veritatem, aut ſimilitudinem, aut improprietatem, aut adiunctionem ſignificant.

XLV. Reg. Haec praepoſitio, in, in divinis aliquando notat eſſentiae idemptitatem, et Perſonae pluralitatem: Aliquando quaſi diverſitatem: Aliquando idemptitatem: Aliquando cauſſam efficientem: Aliquando quaſi cauſſam formalem.

XLVI.

XLVI. Reg. Haec praepoſitio, ſecundum, in divinis aliquando notat ordinem cauſae, aliquando notat ordinem intelligentiae.

XLVII. Reg. Haec praepoſitio, ſecundum, aliquando notat quaſi efficientem cauſſam: Aliquando quaſi formalem: Aliquando naturae conditionem.

XLVIII. Reg. Nominum, quae de Deo dicuntur, aliud dicitur de tribus perſonis, ita quod de nulla earum: aliud ita de tribus in ſumma, quod de ſingulis; aliud ita de una perſona, quod non de aliis.

XLIX. Reg. Nominum Theologicorum alia appropriantur uni Perſonae nomine, et realia nomine, et non re.

L. Reg. Hoc nomen, Pater, de Deo dictum aut praedicat perſonam, aut perſonalem proprietatem, aut relationem Patris ad Filium, aut relationem Patris ad creaturas ſecundum creationem, aut relationem Patris ad hominem ſecundum recreationem.

LI. Reg. Hoc nomen, principium, aliquando praedicat Paternitatem, aliquando Spirationem, aliquando relationem Creatoris ad creaturas.

LII. Reg. Nominum, quae appropriantur perſonis nomine et re, alia dicuntur per poſitionem, alia per abnegationem.

LIII. Reg. Haec circumlocutio, Spiritus Sanctus, aut perſonam, aut perſonalem proprietatem, aut relationem in divinis praedicat.

LIV. Reg. Ille ſolus vere eſt omnipotens, qui poteſt omnia, quae poſſe eſt aliquid poſſe.

LV. Reg. Id ſolum poteſt omnipotens, quod eius iuſticiae, eius potentiae, eius miſericordiae convenit.

LVI. Reg. Deus omnipotens dicitur, quia poteſt non ſolum quae ſunt, vel fieri poſſunt, ſed etiam ea, quae fieri non poſſunt.

LVII. Reg. Quicquid eſt poſſibile ſecundum inferiorem cauſſam, eſt poſſibile ſecundum ſuperiorem: ſed non convertitur.

LVIII. Reg. Omne impoſſibile ſecundum inferiorem cauſam, ad quod ſequitur impoſſibile ſecundum ſuperiorem, eſt impoſſibile Deo.

LIX. Reg. Non ſi veritas eſt in eſſentia, poſſibilitas eſt in natura.

LX. Reg. Omnipotens nihil non poteſt quod potuit, nihil non potuit quod poteſt.

LXI. Reg. Opera Trinitatis indiviſa ſunt.

LXII. Reg. Nihil contra illius voluntatem fieri poteſt, qui nihil niſi bonum velle poteſt.

LXIII. Reg. Prima ſubſtantia non recipit maius, vel minus.

LXIV. Reg. Divina providentia falli non poteſt.

LXV. Reg. Neceſſarium eſt evenire, quod Deus praevidit, neceſſitate conſequenti, non conſequentis.

LXVI. Reg. Ad neceſſitatem ſuperioris cauſae ſequitur neceſſitas inferioris cauſae: ſed non converitur.

LXVII. Reg. Neceſſitati ſuperioris cauſae cedit neceſſitas inferioris cauſae.

LXVIII. Reg. Omnia in quantum ſunt, bona ſunt.

LXIX. Reg. Cuius finis bonus eſt, ipſum quoque bonum eſt.

LXX. Reg. Vnius actionis diverſi fines eſſe non poſſunt.

LXXI. Reg. Omne meritum eſt voluntarium aut voluntate originis, aut origine voluntatis.

LXXII. Reg. Penes voluntatem eſt omne meritum.

LXXIII. Reg. Omne peccatum fit aut in committendo quod non oportet, aut omittendo quod oportet.

LXXIV. Reg. Non facere vitat poenam, facere meretur coronam.

LXXV. Reg. Omnis actio informis, vel deformis, formata eſſe non poteſt: nec e converſo. Sic nec magis, nec minus poteſt eſſe informis, vel deformis, nec magis, nec minus formata.

LXXVI. Reg. Omne peccatum eſt poena aut paſſionis affectu, aut conſequentis effectu.

LXXVII. Reg. Omnis poena aut eſt in bono conſervans, aut bonum probans, aut malum purgans, aut ad maius bonum invitans, aut in malo indurans, aut ſola acredine crucians, aut peccato commaculans.

LXXVIII. Reg. Omnis motus concupiſcibilitatis ad illecebras eſt vitium ex peccato: Omnis motus concupiſcentiae in illecebris eſt peccatum ex vitio.

LXXIX. Reg. Omnis voluntas affectionis eſt ad meritum faciens: Voluntas effectionis eſt meritum perficiens.

LXXX. Reg. Non paritas effectus in voluptate, ſed paritas affectus in voluntate paritatem parit in crimine.

LXXXI. Reg. Omne peccatum, quo poenitentiae poena remittitur, poenitentia poenae admittitur, non eſſentia actus, ſed aequipollentia reatus.

LXXXII. Reg. Omne meritum poenae penes hominem eſt actione: Omne meritum gloriae ſuper hominem auctoritate.

LXXXIII. Reg. Homo gratia a Spiritu habet poſſe quo velit; gratia in Spiritu habet velle quo poſſit.

LXXXIV. Reg. Omne hominis arbitrium magis liberum eſt ad malum ſerviendo, minus liberum ad bonum liberando; ut maior libertas ſit ſervitutis, minor libertatis.

LXXXV. Reg. Sicut omne bonum meritorium in homine, aut progrediendo proficit, aut tependo langueſcit, aut ceſſando deficit: Sic omne malum meritorium in homine aut continuando augetur, aut attritione remittitur, aut contritione dimittitur.

LXXXVI. Reg. Omnis iuſtus alii mereri poteſt meritum praemii, non praemium meriti.

LXXXVII. Reg. Gratia ad meritum fit in nobis ſine nobis, libero arbitrio comitante, non cooperante: gratia vero in merito fit in homine per hominem arbitrio libero faciente ad hoc, non ſufficiente.

LXXXVIII.

LXXXVIII. Reg. Omnes virtutes, et ſimiliter dantur homini a creatione, ut ſint per naturam, ex recreatione vero infunduntur homini, ut ſint virtutes per gratiam; pariter quidem habitu, ſed dispariter uſu.

LXXXIX. Reg. Virtus, et vitium ſunt oppoſita mediate, non medii poſitione, ſed utriusque abnegatione.

XC. Reg. Meritum boni conſiſtit penes liberum arbitrium occaſionaliter, penes virtutem formaliter, penes motum virtutis eſſentialiter, penes gratiam efficaciter, penes opus inſtrumentaliter.

XCI. Reg. Caritas inter virtutes eſt cauſa prior, diuturnitas maior, mater informatione, forma apparitione, finis remuneratione, univerſalior opere.

XCII. Reg. Caritas in aliquo homine eſt ut rivulus, et quaſi fenalis, cui communicat alienus: In aliquo vero eſt ut fons, et finalis, quam non participat niſi domeſticus.

XCIII. Reg. Ex Fide dicitur iuſtificari homo, non quod ex ea ſit iuſtificatio, ſed quia procedit ex eius articulo.

XCIV. Reg. Nullum opus in caritate factum deformatur ad meritum poenae aeternae: ſed opus ex cariitte factum informatur ad meritum gloriae.

XCV. Reg. Sicut in homine conſideratur perfectio ratione comparationis, comprehenſionis, facti, voti, ſufficientiae, conſcientiae: ita in caritate conſideratur perfectio, ſigni ratione, impedimenti excluſione, continuatione, radicatione, fervoris intenſione.

XCVI.

XCVI. Reg. Omnis timor bonus aut eſt initialis terminus fidei intra ſumptus, vel extra ſumptus; aut finalis terminus fidei vel intra ſumptus, vel extra ſumptus.

XCVII. Reg. Sicut caro dicitur obedire rationi, quando non agit directe contra rationem; ita ratio dicitur conſentire carni, quando non reprimit carnem.

XCVIII. Reg. Caritas, quae ab homine habetur, facit aliquid diligi, aut quia habet, aut ut habeat, aut ut habeatur.

XCIX. Reg. Sicut homo per cariatem a theſi ſuae naturae in apotheoſim gratiae aſcendens eſt deificatus: ita Deus per caritatem ab apotheoſi ſuae naturae in hypotheſim noſtrae miſeriae deſcendens eſt humanatus.

C. Reg. Humana natura unita eſt divinae, ut ſubſtantiae diverſitas ſit in uno, et naturae proprietas maneat in unito.

CI. Reg. Sicut pars non poteſt eſſe totum, vel conſtituens conſtitutum; ita aſſumens non poteſt eſſe aſſumptum.

CII. Reg. Ad hoc ut Chriſtus eſſet homo, triplex concurrit unio: Unio comperſonalis, ut humanae naturae eſſet: Unio ſubperſonalis, ut viveret: Unio properſonalis.

CIII. Reg. Numerus cadit in Chriſtum memorialis, quo numeratur, ſubſtantialis hypoſtaſeos: Materialis, quo numeratur. Uſia cum uſioſi.

CIV. Reg. Neceſſitas moriendi fuit in Chriſto, non ex actione ſuperans animum, ſed voluntate aſtringens eventum.

CV. Reg. In Chriſto fuit timor propaſſionis, non rationi obvians: ſed non timor paſſionis mentem conturbans.

CVI. Reg. Chriſtus nil ſibi meruit operibus ſuis; ſed quidquid meruit nobis operibus ſingulis.

CVII. Reg. Sicut Creator factus creatura per creaturae ſuſceptionem: ita creatura fit corpus Creatoris per creaturae tranſubſtantiationem.

CVIII. Reg. In alia ſpecie eſt Corpus Chriſti, et ſub alia ſpecie eſt.

CIX. Reg. Ad hoc ut panis tranſubſtantietur in Dominicum corpus, ſit quatuor concurſus: ut ſit in perſona ordo; In agente intentio; In pane materia; In verbis forma.

CX. Reg. Sicut Euchariſtia eſt Sacramentum dignitatis iuſtitiam perficiens: ſic Baptiſmus eſt Sacramentum neceſſitatis ad iuſtitiam proficiens.

CXI. Reg. Sacramentum Confirmationis non datur ad hoc, ut Baptismus habeatur, ſed ut plenius poſſideatur.

CXII. Reg. Sicut Baptismus eſt primum remedium contra peccati originalis lapſum: ſic Poenitentia eſt ſecunda tabula poſt peccati naufragium.

CXIII. Reg. Sicut Baptiſmus eſt Sacramentum Fidei, Confirmatio Sacramentum Spei, et Euchariſtia Sacramentum Caritatis: ſic Extrema Unctio eſt Sacramentum Poenitentiae, vel Contritionis.

CXIV. Reg. Coniugium eſt Sacramentum remedii ad fugam, non neceſſitatis ad electionem.

CXV. Reg. Sacer ordo eſt Sacramentum, quo inſignitur homo, ut ſic aliis per honorem praeſit, ut eis per onus praelationis proſit.

CXVI. Reg. Omne dictum usque adeo a cauſa eſt, ut ſi cauſa non fuerit, ipſum quidem vacuum ſit.

CXVII. Reg. Aliud eſt dictum, aliud dicendi cauſa.

CXVIII. Reg. Omnis cauſa dicti, alio dicitur, et alio exponitur.

CXIX. Reg. Diverſa dicendi cauſa eſt a re cuius eſt, ut dictum eſt, cauſa.

CXX. Reg. Cauſa rei alia intrinſeca, alia extrinſeca.

CXXI. Reg. Cauſarum alia dicitur per ſe, alia ad aliud.

CXXII. Reg. Cauſarum alia prima, alia ſecunda.

CXXIII. Reg. Prima cauſa aut natura eſt ſubſiſtentis, aut proprietas eius.

CXXIV. Reg. Secunda cauſa dicendi ut pertinet ad naturam, aut pertinet ad proprietatem.

CXXV. Una cauſa dicendi eſt, quae ad omnem pertinet dicti cauſam.

Zweyter Anhang

aus Johann Salaberts philoſophia nominalium vindicata ed. Pariſ. 1651, worinnen die Wirklichkeit der Univerſalien, als außer dem Verſtande beſtehende Dinge mit Rückſicht auf die Theologie beſtritten wird.

PRIMA PARS.

EXPENDVNTVR NOMINALIVM DOCTRINAE MOMENTA PRAECIPVA, ET RATIONIBVS FVLCIVNTVR.

CAPVT PRIMVM.

DE OBIECTO CONTRADICTIONIS.

Probatur Res, ut a Notionibus Signisque diſtinguuntur, non eſſe partes Contradictionis, ſed ſola Nomina, et Conceptus.

Antequam ad probationem huius Capitis deſcendamus, ſupponendum eſt primo ex Metaphyſica Unum, et Diſtinctum eſſe *paſſiones entis*, quae intrin- I.

ſece cuilibet rei quae proprie una vel diſtincta dicitur, conveniunt. Quamobrem vulgare illud commentum diſtinctionis Rationis hocce Metaphyſico principio ſatis per ſe claro poſſet arietari, ſed ad Metaphyſicam tractatio longior commodius reſervanda eſt: innuere tamen lubet, unum vulgo dici indiviſum *in ſe*, ac proinde unitatem eſſe indiviſionem quandam rei ipſi, quae una dicitur, immediate affixam, non autem extrinſecus, et aliunde petitam. Ex quo ſequitur Rem nullam vere dici poſſe ratione unam ſive diſtinctam, quae uno pluribusque conceptibus exprimitur; non enim Res, quae in ſe abſoluta eſt, ad conceptum ſui, ſed *conceptus ad Rem* quam exprimit, referri ſolet: quia Res ſaepe mutae, brutaeque, puta lapides, Arbores, Elementa, perinde ſe habent, ſive hac, ſive illa notione repraeſententur; conceptus vero, niſi obiectum, ut par eſt, exprimant, falſitatis ac vanitatis nota inuruntur. Quamobrem cum id cenſeatur unum, diſtinctumve, quod aſcititiam, et mutuatitiam non habet unitatem, et diſtinctionem, cumque Res ac Naturae, fatentibus Realiſtis, *unitatem ab intellectu* mutuentur iure precario, manifeſte colligitur Res ſeu Naturas nullatenus dicendas eſſe Univerſales, Praedicabiles, Subiecta, Praedicata, atque adeo nec partes contradictionis. Ut enim cognitio practica non niſi inepte ſpeculativa dici poteſt, cum ab aliquo intellectu ſpeculante et contemplante cognoſcitur, ſic Res quae in ſeſe diſtinctae ſunt, indiviſae, ſingulares, multae, dici nequeunt univerſales, confuſae; et ut ita dicam, unae licet ab uno, univerſali, confuſoque conceptu repraeſententur. Ratio eſt quia tam Res, et Natura, prout a conceptibus ſignisque diſtinguitur, habet denominationem oppoſitam univerſali, quam cognitio

tio practica ſpeculativae; unde fit, ut *neutrum a ſuo oppoſito* denominationem aſſumat.

Suppono ſecundo Res quae Nominibus, et Conceptibus opponuntur, poſſe quidem dici obiectum mediatum ſeu fundamentum contradictionis, quatenus mediantibus Nominibus atque conceptibus Res repraeſentantur, ſed nullo modo immediatum obiectum, ac multo etiam minus partes contradictionis vel oppoſitionis, ut Oppoſitio formaliter ſumitur. II.

Nihil autem hic aliud per contradictionem intelligimus quam aſſenſum diſſenſumve, qui datur circa Propoſitiones contradictorias, quarum altera affirmat vel negat univerſaliter, altera vero particulariter. Extendimus et hic contradictionem non ſolum ad duas ſingulares, quarum altera affirmat, altera negat idem de eodem, ſed et ad omnes oppoſitas et repugnantes: quanquam enim contradictionis legis in hiſce poſtremis propoſitionibus non adeo exacte ſerventur, tamen habent ſatis ſuperque id quod ad noſtrum inſtitutum conducere poteſt. III.

Suppono tertio quaeſtionem inter, et enuntiationem magnum eſſe diſcrimen; Nam enuntiatio perfecta ſubiecto; et praedicato firmiter adhaereſcit, vel ab illis diſſentitur tenaci firmoque iudicio, ut cum dicimus Petrus eſt homo: Quaeſtio vero per An, Utrum, Quomodo, ſimilesque particulas explicatur, ac proinde non ad iudiciorum firmitatem, ſed ad imperfectas animi motiones mentisque formidines reducenda eſt. Ad vero τὸ Propoſitio aliquando ſumitur pro complexo propoſitionali, ſeu pro quaeſtione tantum, aliquando vero pro enuntiatione perfectoque IV.

actu judicii, nosque ſaepius hac voce in utrumlibet ſenſum utemur.

V. Suppono quarto, quod apud omnes Dialecticos tritum eſſe deberet, ſed neſcio quo fato iam obſolevit in Scholis, voces ac Nomina non pro ſe ipſis ut plurimum in Propoſitionibus poni ſed pro Rebus. Nihil enim inter Philoſophos vulgari hoc Axiomate atque Ariſtotelico effato frequentius. Quia Res in Propoſitionem adducere non poſſumus, utimur nominibus quaſi Rerum notis. Hinc facile reſpondebis vulgari et obviae Realiſtarum obiectioni. Cum enim inquiunt, Nomina ſint ſubiecta, praedicata, univerſalia, et ſic de caeteris, quatenus tantum ſupplent Rerum ipſarum locum, erit profecto multo conſultius Rebus quam Nominibus praedictas denominationes affingere. Verum ſi Res per ſe atque immediate in Propoſitionibus locum invenirent, nihilque haberent quod unitati, univerſalitati, et caeteris denominationibus adverſaretur, manus darem. At cum id pradicto Axiomati Ariſtotelico, communique ſenſui manifeſte repugnet, non enim Res in propoſitionem adducimus, ſed conceptibus et nominibus utimur velut Rerum vicariis locumque tenentibus, ſequitur ſola nomina conceptusve, ut rerum agunt vices, proprie et immediate ſubiici, praedicari, confuſe, univerſaliter, aut diſtributive; non enim, ut ante dixi, res ulla denominatur a forma quae ipſi opponitur, et adverſetur.

Vulgaris Obiectio Realiſtarum,

Solutio.

VI. Obſervandum quinto diligentiſſime, ſuppoſitionem nominum ab eorum ſignificatione longo intervallo diſtare, nomina enim ſupponi non poſſunt niſi pro Rebus quae demonſtrantur per pronomen, Hoc, ſecundum tempus a Verbo connotatum in

actuali praedicatione, niſi forte Ampliatio ſit impedimento, nativumque verbi tempus diſtrahat atque confundat, ut fit his et ſimilibus vocibus, poſſe, cauſa, ſi, ex hypotheſi quod, ſignificare, ſignificabile, intelligibile etc. quod in logica Iſagoge nuper Gallicis verbis expreſſimus, et importunum eſt ea repetere quae apud veteres novosque Dialecticos paſſim invenies. At ea etiam vocabula ſignificant quae pro nulla re ſupponuntur, qualia ſunt Adverbia, Coniunctiones, Caſus obliqui, Abſtracta verbalia, et quod in connotatione alicuius Nominis deſignatur oblique, ac proinde Albus non ſupponit pro Albedine; nam Albedo non eſt hoc album, quamvis τὸ Albus, et τὸ Album ſignificent albedinem. Sic caecus, ſignificat quidem negationem, ſed non ſupponit pro negatione, ſed pro Animali quod re vera caecum eſt. Caecitas vero ac ſimiles termini ſive negationem, ſive relationem, ſive aliquid verbale ſignificantes vocantur a Nominalibus Termini non ſupponentes, quia demonſtrari non poteſt adaequatum illorum ſignificatum per pronomen hoc, neque definiri poſſunt definitione quid rei, ut vocant, ſed quid nominis. Res autem multae, quae ſimul per huiusmodi terminos ſignificantur, vulgo Nominalibus ſunt ſignificabile complexae. Non me latet aliquos eſſe Nominales qui Abſtracta verbalia modo active, modo paſſive ſupponi credunt, ſed iis me adiungo qui utrumque negant, et ſignificationem dumtaxat, non ſuppoſitionem illis minutulis vocibus iure concedunt ob rationes infra dicendas. Probatur ergo Res non poni immediate et proprie in contradictione. Ac ſit haec.

COROLLARIUM.

I. Ex prima noſtra ratione ſequitur nullum iudicium ſive ſpeculativum, ſive practicum poſſe conſiſtere, praeſertim ubi ſe obiicit aliqua difficultas, ſine libratione, aeſtimatione, et ſine collatione rationis, ut ait D. Thomas I. parte. Quaeſt. LXXXIII. Articulo I. in Corpore, id eſt, ſine comparatione actuali, non tantum conceptuum, et notionum cum ſuis obiectis, ſed, et conceptuum inter ſe, non modo ultimorum, qui Res, ſed, et fere ſemper mediorum qui voces, aut alia ſigna externa, illorumque vim, et ſignificationem ex impoſitione vulgari, et communi datam repraeſentant: uno verbo nunquam ſine perfecta reflexione elici poſſe; atque adeo non circa Res, ſed circa Propoſitiones mentales ſeu formales, contrarias vel contradictorias, aut quovis modo oppoſitas immediate verſari.

II. Quamobrem non leviter fallunt, aut falluntur ii qui Res ut ſunt in intellectu obiectum immediatum contradictionis ſeu iudicii eſſe arbitrantur. Nam illi modi loquendi, Res per intellectum eſt talis, qua in ſe, et a parte rei talis non eſt v. g. multa, individua, ſingularia, qua in ſe diſtincta ſunt, per mentem tamen unum ſunt, et ſimiles, ſunt tolerabiles apud Grammaticos, qui frequentibus tropis, et figuris verborum utuntur, ſed apud Metaphyſicos, ſaltem exactos, niſi forte cum non ex ſenſu proprio, ſed aliorum more loquuntur non ſunt in uſu. Nam perinde eſt, ac ſi dicerem tres homines eſſe unum hominem per oculum, quia videlicet ab homine luſco

luſco et caliganti videntur per modum unius. Sic Petrus v. g. qui eſt a parte rei, dici poſſet accidens, vel adiacens, quia Nomine vel conceptu adiacente, ſeu adiectivo, et connotativo exprimi poteſt: ut cum dicitur, Mortalis, Albus, Magnus, etc. Sic e contra Albedo vocari poſſet Subſtantia, quia Nomine vel conceptu ſubſtantivo poteſt repraeſentari poſita fide Catholica de ſpeciebus Euchariſticis. Numquid omnia ſic confunderentur? At ſine figurato, ſaltem inſolenti, modo loquendi calculus pro nummo vel alia moneta, imago pro Archetypo, Signum pro re ſignificata frequentiſſime ſumitur. Idcirco de Suppoſitionibus, Ampliationibus, Reſtrictionibus tractare ſolent, vel certe debent, Logici, quae omnia inutilia ſunt, vel fatendum haec ſignis atque conceptibus immediate ac proprie convenire, quanquam denominatio illa, quae ſignis aut notionibus immediate, et proxime convenit, fundetur in rebus.

DIGRESSIO UTILISSIMA.

Circa illos Terminos Res ut ſunt in intellectu qua, Quatenus, ut ſic, prout et ſimiles.

Hiſce Terminis Realiſtae paſſim uti ſolent, nam facillime his veluti muſcipulis decipiuntur incauti. Dabimus tamen operam, ne poſthac qui noſtra legerit, et intellexerit, hallucinetur. I.

Dico igitur huiusmodi Terminos ita explicari, ut idem prorſus valeat, ac particula cauſalis, quia. Cum ergo dicitur, Homo, qua homo, eſt rationalis, idem plane ſignificatur, ac ſi dicerem, Homo, II.

quia eſt homo, eſt rationalis. Unde ex Reduplicativa recte infertur univerſalis in hunc modum. Ergo omnis homo eſt rationalis.

III. Verum non omnis cauſa videtur apta, ut poſſit exprimi per huiusmodi reduplicationes, ſed requiritur ut cauſa ſit immediata et praeciſa. Hinc excluduntur omnes cauſae remotae et impertinentes. Quis enim dicere poteſt, Homo, qua potentiam habet motivam, ambulat? Quia licet ambulare non poſſit ſine motiva potentia, et haec re vera inter cauſas ambulationis cenſeatur, non tamen eſt immediata praeciſa, et completa cauſa ambulationis: homo enim dormiens non caret motiva potentia, non tamen continuo ambulat. Debet enim applicari haec potentia per appetitum, et voluntatem. Quaerenti ergo cur homo ſit rationalis, cum poſſit apte reſponderi, quia homo eſt, ideo propoſitio illa vera eſt, Homo qua homo, eſt rationalis.

IV. His poſitis liquet quid ſentiendum ſit de illis Propoſitionibus, Res quae ſunt in intellectu, ſunt univerſales. Res quae praeſcinduntur, ſunt confuſae. Et ſic de aliis: eum enim ſenſum habent. Res v. g. Petrus, Paulus, Ioannes, et caeteri ſunt unus homo, quia ſunt in uno et eodem intellectu. Item, illi homines ſunt quid unum, et confuſum, quia eorum cogitatio ſeu expreſſio eſt una, et confuſa. Quae quam a Communi ſenſu, et loquendi modo abhorreant, nemo non videt.

SECUN-

SECUNDA RATIO.

Petitur ex natura propoſitionis.

Itaque ſyllogiſtice poteſt. Obiectum immediatum contradictionis ſeu aſſenſus ac diſſenſus, debet eſſe pars enuntiationis. At nulla Res eſt pars enuntiationis: ergo nulla Res eſt obiectum immediatum contradictionis. Maior probatur: quia non aſſentior rei ſimpliciter, ſed propoſitioni quam veram eſſe puto, et aſſenſum non denego rei ulli, ſed propoſitioni quam falſam exiſtimo. Diſſenſum enim praebeo illi propoſitioni v. g. Petrus eſt lapis. Quia totum illud complexum mentale ſeu vocale aut ſcriptum falſum eſt. At res nulla falſa proprie dici poteſt, res enim omnis eſt vera veritate entis. Nulla res falſa, quia res omnis intra ſuam ſpeciem ſe continet, nec in alienam adulterium facit. Nam omne falſum Adulterium eſt, ait Tertul. de Idol. initio. Igitur res nulla immediata aſſenſui diſſenſuive proponitur: contrariorum enim eadem eſt ratio, idemque de aſſenſu circa verum, ac de diſſenſu circa falſum aſſerendum eſt. I.

Minor etiam evidenter probatur. Omnis enuntiatio eſt oratio: Nulla Res eſt pars orationis: Ergo nulla Res eſt pars Enuntiationis. Maior eſt ex Ariſtotele libro I. Peri herminias, et alibi ſaepe, ubi enuntiatio dicitur oratio. In omni autem oratione tria dumtaxat reperiuntur; nimirum Nomina, Verbum, et Syncategoremata. Cum igitur Res qua a conceptibus ſignisque diſtinguitur, neque ſit II.

nomen,

nomen, nec verbum, nec Syncategorema, ſuper eſt ut pars orationis eſſe non poſſit. Triplex enim tantum eſt oratio ex communiſſimo ſenſu Philoſophorum, Mentalis videlicet, Vocalis, et Scripta. Cum autem Totum illud complexum, et partes complexionis ſint eiusdem rationis, ſequitur quaecunque in oratione ponuntur, vel eſſe mentis conceptus, vel Nomina ſcripto tradita, autore prolata, proindeque Rem nullam quae a Nomine Conceptuque ſecernitur, orationis partem eſſe poſſe. Niſi forte dicamus peccaſſe Ariſtotelem, aut memoria lapſum fuiſſe, qui de Oratione reali et obiectiva verbum nullum fecit. Peccant et ipſi Dialectici Realiſtae, qui in ſuis Summulis atque Compendiis de tali Oratione ac Termino ſilent, ſed tam Orationem Obiectivam, quam Obiectivum Terminum coguntur fingere, cum ſe validis Nominalium argumentis urgeri ſentiunt.

TERTIA RATIO.

Petitur ex natura duarum propoſitionum Contradicentium.

I. Quaerere lubet a Realiſtis unde fiat has Propoſitiones ab omnibus vere ac proprie contradictorias aeſtimari. Omnis homo eſt doctus. Aliquis homo non eſt doctus. Iſtas vero minime, Omnis homo eſt doctus. Petrus non eſt doctus? Quid ita? Quia poſtremae duae poſſunt eſſe ſimul falſae, ex hypotheſi quod ſolus inter homines Petrus doctus exiſtat, ut re vera fieri poteſt. Quae vero priores nec ſimul verae neque ſimul falſae eſſe poſſunt, tamen

per τὸ Aliquis homo, intelligo idem, ſaltem ſuppoſitionem, et in ſenſu Realium qui idem indiviſibile obiectum confuſe ac diſtincte repraeſentari putant, ac per τὸ Petrus. Non ergo res ſignificata per τὸ Aliquis homo, vel per τὸ Petrus, ſed nomina rem ſignificantia ponuntur in Contradictione. Non enim dicimus aut contradicimus niſi per nomina. Nomina vero cum hic appono, intelligo quoque mentis conceptus quos a Nominibus non poſſum avellere, cum haec illis ut ſigna ex inſtituto ſubordinentur.

Dices forte Rem quidem ſignificatam diſtincte per nomen, Petrus, non contradicere, τῷ Omnis homo, ſed eandem Rem ſignificatam confuſe per τὸ Aliquis homo, bene contradicere. Sed regeram, ab Adverſario dici nihil poſſe quod Nominali magis favere queat. Cum enim Res illa expreſſa per illa duo Nomina Petrus, et aliquis homo, ſit in ſe, et a parte rei, ut dicunt Realiſtae, omnino eadem, ac tamen alterum nomen aptum ſit, alterum vero prorſus ineptum, conſtat ſane conceptui vel nomini aſſignandam eſſe illam aptitudinem, rei vero conceptae vel ſignificatae, minime: cum ipſa Res a conceptu vel a Nomine, non autem a ſe et confuſa et diſtincta dicatur (diſtincta ſaltem diſtinctione logica, et confuſioni oppoſita) et ad contradictionem determinetur. Deinde Res quidem ſignificata per Nomen Petrus eſt obiectum, ſed non proximum et immediatum contradictionis. De hoc enim, non de illo quaeſtio eſt, ut ante monui. II.

QUARTA

QUARTA RATIO.

Petitur ex Propoſitionibus affirmativis quae conſtant aliquo termino negativo.

I. Nulla Res immediate affirmatur in illa Propoſitione Petrus eſt caecus: Ergo idem de aliis Propoſitionibus iudicium ferendum eſt, cum par in omnibus ſit ratio. Probatur antecedens. Si aliqua res affirmatur de Petro in illa Propoſitione, quae ſane affirmativa eſt, ut norunt ipſi tyrones, maxime actus videndi, ſeu res illa quae dicitur viſio. Atqui viſio non affirmatur de Petro, quippe qui re ipſa caecus eſt, ut ſuppono. Nam ſi viſio de Petro vere affirmaretur, ſequeretur Petrum eſſe videntem, et non videntem, viſio enim affirmari non poteſt niſi de Petro, ſic eſt non videns ſimul, et videns.

II. Dices, viſio affirmatur quidem in illa Propoſitione Petrus eſt caecus, ſed negative ex parte praedicati, quamvis copula ſit affirmans. Verum illa negatio vel ſe tenet ex parte praedicati realis, et obiective, vel tantum ex parte praedicati formalis hoc eſt mentalis, vocalis, aut Scripti. Si ſecundum, vicere Nominales qui ſubiecta, et praedicata mentalia, vel quae iis ſunt ſubordinata, ſolum admittunt. Si vero primum aſſerueris, indues te in laqueos unde te extricare non poteris. Quid enim eſt illa negatio obiectiva? vel quomodo verſatur intellectus circa τὸ Non reale obiectivum? verſaturne affirmative, an negative? Utrumque falſum. Utrumque ridiculum. Quid porro eſt inſulſius quam affirmare negationem de Petro? An forte Petrus eſt aliqua negatio,

gatio, et habet id quod certe nihil eſt? Finge Chymaeras ſi vis, profecto nihil magis Chymaericum affinges Petro, quam negationem, Petrus enim eſt res maxime poſitiva; Tu vero dicis illum eſſe idem, ſeu, quod eodem recidit, identificari cum negatione. Dicunt omnes Realiſtae ſubiectum identificari cum Praedicato, ſic enim loqui amant, et vice verſa praedicatum identificari cum ſubiecto in Propoſitionibus affirmativis. Ergo in illa Propoſitione, Petrus eſt caecus, Petrus erit illa negatio. Praeclara eſt illa Philoſophia quae non diſtinguit, imo vero identificat ea, quae non tota ſolum diametro, aut toto caelo, ſed et tanquam ens, et non ens inter ſe diſcrepant.

Si vero aſſeras intellectum circa illam negationem obiectivam negative verſari, cave ne contradictionis illius Petrus eſt caecus, Petrus non eſt caecus, prior pars quae omnium iudicio affirmativa eſt, tuo ſolo negativa dicatur: poſterior vero quae etiam nemine reclamante negativa eſt, affirmativa cenſeatur. Forte confugies ad actum Apprehenſionis, ut olim Thomiſta nonnullus qui hocce meo argumento, conſtringi ſe, me urgente, paſſus eſt, ac mordicus aſſeruit Apprehenſionis actum circa illud praedicatum, caecus, negative verſari. Sed vide in quas tandem labuntur ineptias qui ſemel ſuſceptum tuentur errorem. Nam primo idem actus iudicii qui circa ſubiectum elicitur, idem inquam praedicatum attingit, alias qua ratione haec duo extrema una eademque vincirentur? Secundo implicat contradictionem aſſerere Apprehenſionem verſari negative, ut patet ex terminis. Negare enim ex ipſo Philoſopho, et ex ſenſu communi ad ſolum iudicium mentiſque reflexionem perfectam pertinet. Quod ſi aliquando III.

dicatur

dicatur Terminus negativus, id intelligendum eſt de vocali termino, non de mentali. Nulla enim Apprehenſio mentalis in ſe negationem continet, niſi forte extrinſece, ut vocant, quatenus verſatur circa iudicium negativum iam elicitum, v. g. cum apprehendo propoſitionem illam Petrus eſt caecus, et τὸ caecus, eatenus dicitur negativus terminus, quatenus reſpondet illi propoſitioni Petrus non videt cum connotatione aptitudinis ad viſum, vel quatenus unicus terminus aequivalet integrae propoſitioni, ut cum quaerenti an quippiam fecerim, reſpondeo, Non, id eſt, ego non feci. Vel poſtremo quatenus τὸ non denotat reflexionem intellectus qui comparat ambos inter ſe terminos, et cum obiecto reali, cuius cum omnes poſitivas notiones apprehendit, et adhibita reflexione et comparatione non id animadvertit quo de agitur, et ubi ſecurus eſt de recta ſenſatione rectaque comparatione, incunctanter negat praedicatum praecipuum de Subiecto. Sed illa enucleatius indagare eſt alterius loci.

SEXTA RATIO.

Petitur ex identitate ſubiecti et praedicati in affirmativis.

1\. Illa Propoſitio, Panis eſt albus, non eſt realis, ſeu non eſt aliquod complexum reale et obiectivum diſtinctum a ſignis atque conceptibus, quod ſit immediatum obiectum contradictionis. Ergo idem de aliis dicendum eſt. Probatur Antecedens. Res quae praedicatur, realiter a pane diſtinguitur. Ergo non poteſt

poteſt affirmative, ſeu per identitatem praedicari de pane, ſemper enim ſuppono effatum illud Realiſtarum, ſcilicet enuntiationem affirmativam dicere identitatem praedicati cum ſubiecto. At res illa ſignificata formaliter, ut ipſi loquuntur, per nomen Albus, non eſt eadem cum pane, ut in venerabili Euchariſtiae Sacramento Catholica fides docet. Ergo Res illa quae formaliter exprimitur per nomen, Albus, nunquam praedicari poteſt affirmative.

Si dicas Rem ſpectatam indirecte, atque, ut eſt in Subiecto, indentificari aliquo modo cum Subiecto. Reſpondebo te quidquid dixeris, offucias nugasque convoluturum. Scio te Realiſtarum exemplo, ubi te expedire nequiveris, ſemper habiturum in ore Aliquo modo, Quaſi, et ſimilia. Quid enim eſt τὸ Aliquo modo? An forte id quod realiter a pane diſtinguitur, ac re ipſa poteſt a pane ſeparari, ut communiter ſentiunt, erit prorſus idem cum Pane? Qua cauſa? Quo vinculo? Per intellectum. At intellectus longe diſtat a pane, neque rerum naturas immutandi vim habet ullam, ſi enim Res quae diſtinctae ſunt, idem eſſe dicat, fallitur, ac turpiſſime fallitur. Hinc fiet neceſſario, ut Propoſitionem illam ſupra memoratam, quae veriſſima eſt, falſitatis pleniſſimam eſſe imprudenter agnoſcas. II.

Notabis hic ſedulo textum Ariſtotelis in Antepraedicamentis cap. 2. ubi haec diſerte docet, Grammatica, inquit, eſt quidem in Subiecto, ſed de nullo Subiecto dicitur. Quia, Grammatica, ut et Albedo, ineptiſſime et falſiſſime de aliquo Suppoſito diceretur, at Grammaticus et Albus, aptiſſime. Quod ſi rem immediate ſubiici et praedicari contendas, vix III.

inter Grammaticum et Grammaticam ex mente Philoſophi diſcrimen agnoſces.

OCTAVA RATIO.

Deſumitur ex Notione Univerſalium.

Nulla Res eſt univerſalis. Ergo nulla Res praedicari poteſt, ſaltem in Syllogismis non expoſitoriis. Probatur conſequentia. Nam univerſale poteſt praedicari univoce et diviſim. Ergo ſi nulla Res eſt univerſalis, nulla res praedicari poteſt ſaltem univerſaliter ac diſtributive. Addidi in Syllogismis non expoſitoriis, quia in illis altera ſaltem praemiſſarum continet ſubiectum aut praedicatum univerſale, ut patet. Probatur Antecedens. Quaecunque Res, quocumque modo ſpectata, eſt ſingularis. Ergo non univerſalis. Antecedens probatur. Etiamſi mille fingas intellectiones notionesque confuſas, Res ſemper in ſe, imo vero ut eſt obiectum intellectus, eſt ſingularis. Ratio a priori eſt, quia univerſale eſt unum per ſe, et in ſe, non autem vnum per accidens aut per denominationem extrinſecam, hoc enim: quod iam dixi, vnum per accidens eſt imperfectiſſimum et impertinens ad propoſitiones. Nam ſecundum Nominales Subiectum et Praedicatum in affirmativis pro eodem ſupponunt, et ſecundum Reales Praedicatum et Subiectum in affirmativis identificantur. Quae autem ſunt vnum tantum per accidens et denominationem extrinſecam, identitatem illam habere nequeunt, ut de acervo lapidum, exercitu, et aliis ſimilibus aperte conſtat. Ergo quae habent talem unitatem ſunt ineptiſſima ad enuntiationes affirmativas.

vas. Sed Res omnes, puta omnes homines, vel confuſe ſpectati, non ſunt vnum quid, niſi per accidens ac per denominationem extrinſecam. Nam ex antedictis Unum eſt indiviſum in ſe, at omnes homines, ſeu diſtincte, ſeu confuſe ſpectentur, non ſunt profecto proprie unum et indiviſum, imo vero in ſe atque invicem ſunt diſtinctiſſimi, nemine enim cogitante Petrus a Paulo caeteriſque diſtinguitur, nec poteſt meus intellectus efficere ut natura quae mea eſt, ſit eadem, communisque cum multis. Si enim illa multa ſunt univerſale quatenus ab uno acto confuſo concipiuntur, univerſale erit multa verſus unum, non autem unum verſus multa quod tamen communi univerſalis notioni repugnat. Supereſt igitur ut ſi quam habeant omnes homines unitatem, aliam ab unitate ſimilitudinis (quae ſane eſt inſufficiens ad praedicationes affirmativas, nam ut aliquid affirmetur de alio, quod fit per identitatem, non ſufficit quod ſit ſimile, nam Petrus et Paulus ſunt ſimiles, tamen Petrus non affirmatur Paulo) illam inquam omnem ab intellectu mutuentur, atque adeo unum ſint denominatione tantum extrinſeca.

Univerſale eſt unum verſus multa, non multa verſus unum.

II. Neque eſt quod confugias ad illud eſſe quod habent res in intellectu. Modus enim ille loquendi tolerabilis eſt, ſi ita intelligatur, ut res non in ſe ac per ſe in mente reſideat, ſed per ſui Vicarium, conceptum videlicet ac notionem. Quanquam inde non licet inferre denominationes, quae proprie ad notiones pertinent, ad Res eſſe transferendas, propterea quod cum dicis, Res ut ſunt in intellectu, per quendam tropicum et figuratum loquendi modum ipſas notiones pro rebus ſupponentes aut Res ſignificantes intelligis. Quia vero in tropis illis ſaepe ſub

aequivoco fallacia deliteſcit, ideo malumus diſerte in notionibus et earum notis enuntiationum et contradictionum obiecta proxima collocare. At ſi per huiusmodi loquendi modos velis inducere neſcio quem ordinem et unitatem, etiam ex parte obiecti, ita ut obiectum, quia conſideratur ſine differentiis individuantibus re vera ſit unum in ſe, non primo intentionaliter, ſed ſecundo intentionaliter, et faciendo ens rationis, ut Thomiſtae volunt. Monebo tales fictiones eſſe omnino inutiles ad conſtituendam veritatem propoſitionis affirmativae, puta Ioannes eſt homo. Quid enim opus eſt idolo aliquo obiectivo ut illa propoſitio vera eſſe dicatur? Praeſertim cum ſine tot plauſtris fictionum et novitatum per diverſas affectiones terminorum, puta Suppoſitiones, ſignificationes, Ampliationes, etc. quae in omnibus ſcholis ſunt in uſu, recte verificentur propoſitiones. Adde quod Scientiae omnes, in illa ſententia pro immediato obiecto non propoſitionem aliquam et conceptum realem, ſed Idolum et merum figmentum agnoſcerent, quod certe eſt abſurdum.

III. Poſtremo vel illud Idolum et ens rationis eſt in re fundatum, vel non. Secundum iam refutavi, quia tale inutile eſt ad ſcientias, ſaltem ſpectatum directe, et ſecundum ſe; ſcimus enim illud indirecte et per accidens, ut venenum medico, poſſe prodeſſe. Primum vero eſſe non poteſt, quia univerſale eſt unum in ſe, quod certe fundari recte non poteſt in rebus multis, utut inter ſe ſimilibus, nam oppoſitum non poteſt recte fundari in ſuo oppoſito, ubi duo illa oppoſita ſunt unum et idem re, licet ratio fingatur illa ſecernere. Nam de nominativo unius per identitatem non poteſt recte fundari in multitudine rerum ſimi-

ſimilium. Fateor quidem unum actum confuſum recte fundari in multis rebus ſimilibus, quatenus idem actus confuſe multa repraeſentat, ſed unitas actus eſt ſecundum entitatem ſuam omnino diſtincta ab obiecto, et eſſentialiter eſt ſimilitudo formalis et naturalis obiectorum ſuorum; unde optime repraeſentat multa ſimilia, et pro diverſitate ſimilitudinis realis majoris aut minoris inter plura, oritur diuerſitas actuum ſeu conceptuum univerſalium, ſi enim actus repraeſentet multa perfecte ſimilia, erit conceptus ſpecificus, ſi minus ſimilia, genericus: et ſic aſcendendo ad ſummum genus ſpectata ſimilitudine perfecta vel imperfecta, in pluribus vel paucioribus ſignis et qualitatibus. At videtur abſurdum ut eadem ipſiſſima res ſit multa ſimilia, et perfecte unum per identitatem, illaque multorum identitas efficiatur per mentis conceptus rebus illis multis extrinſecos, et accipiat denominationem unius rigoroſe ſpectati, et per indentitatem a cauſa diſſita, et a fundamento contrario, id eſt a multis; nam multitudo eiuſdem rei erit in illa ſententia fundamentum unitatis, quod certe tam eſt a ratione alienum quam quod maxime. Si dicas, ut nonnullus mihi dixit olim, unum ſingulare eſſe indiviſum in ſe, non unum univerſale: donec aliam notionem, unius, dederit, quae in indiviſione ſeu in negatione multitudinis verſatur, non admittam hanc diſtinctionem, ſed cum unum generatim ita definiatur, profecto vel univerſale unum non eſt, vel eſt in ſe indiviſum. At in noſtra ſententia omnia quae univerſalitatem quoquo modo participant, ſunt indiviſa, non enim dividitur in multa v. g. in multos Soles, ſed efficit multa. Signum univerſale eſt indiviſum in ſe, ſed ſignificat multa, ut vox homo. Notio ſeu concep-

tus univerſalis indiviſionem in ſe habet, ſed multa repraeſentat. Hac igitur enumeratione facta, patet definitionem unius omni univerſali vero ac legitimo convenire, non vero ſpurio et adulterino, ut ſunt res omnes quocumque modo ſpectentur, quae vel nullam prorſus habent unitatem, vel, ſi quam habent, tantum accidentalem et imperfectiſſimam habent, atque adeo ad propoſitiones affirmativas ineptiſſimam.

IV. Retorquebis adverſum nos Argumentum in hunc modum. Conceptus et Nomen, ſi per ſe et ſecundum ſuam repraeſentationem et ſignificationem ſpectentur, ſunt unum per accidens. Nam illorum unitas ex una ſignificatione repetitur: at ſignificatio duo dicit aut tria valde diverſa quae non uniuntur niſi per accidens, v. g. Nominis aut conceptus ipſius materia ſeu entitas, Res ſignificata vel expreſſa, et Relatio ſeu proportio unius ad aliud. Haec autem omnia non in unum per ſe coincidunt, cum ſint diverſae eſſentiae atque naturae. Reſpondeo verum quidem eſſe, unitatem univerſalis petendam eſſe ab unico repraeſentandi aut ſignificandi modo, hoc eſt ab uniformitate repraeſentationis, in quo nihil ſit hians aut diverſum, ut in iis quae ſunt unum per accidens. Nam quae unitatem accidentalem continent, unum dicunt in recto, et alterum in obliquo, atque obliquitas illa neſcio quid diſtortum et hians exprimit, quod repugnat perfectae unitati. Unde fit ut meo iudicio omnia nomina connotatiua quae variant ſuam ſignificationem, ab unitate univerſali removeantur, v. g. τὸ Album, in recto dicit parietem qui ad praedicamentum Subſtantiae pertinet, et in obliquo albedinem quae ad genus qualitatis reducitur.

tur. At illa tria, quae in obiectione memorantur, non vitiant unitatem repreſentationis ſeu modi ſignificandi, quia concurrunt et conſpirant ad unicam et ſimpliciſſimam unitatem repraeſentationis, de qua modo quaeſtio eſt, non vero de alia. Illa enim unitas ſeu indiviſio univerſalis non eſt ſic ac punctum Mathematicum redigenda, ut conceptus qui eſt univerſalis, aut vox, aut ſcriptura, debeant eſſe indiviſibiles in ſua phyſica et materiali entitate, quod ſane ut in conceptu forte verum ſit, eſt tamen in voce atque in Scriptura ridiculum. Sic enim nullum nomen ſcriptum eſſet univerſale, niſi ad punctum indiviſibile reduceretur, nulla item vox, quae certe in ſe componitur ex multis ſyllabis, univerſalis titulo inſigniretur, quod tamen pugnat cum ſenſu communi. Omnes enim fatentur voces eſſe univerſales in ſignificando. Non igitur ſic intelligunt unitatem univerſalem ſubtiliſſimi Nominales. Sufficere quippe arbitrantur ſi unitas illa conſiſtat, ut re ipſa conſiſtit, in unico repraeſentandi aut ſignificandi modo. Vox illa Humanitas v. g. animam et corpus in recto, et per modum unius exprimunt ſine ullo hiatu, diſtortione, aut obliquitate. Non enim unum dicunt in recto, et alterum in obliquo, ut nomen Albus, ſed omnia dicunt in recto: Integrum quippe et adaequatum ſignificatum illius conceptus aut vocis Humanitas per modum unius, et eodem modo exprimitur, quamobrem vox illa humanitas, unitatis et univerſalitatis nomine inſignitur.

UNDECIMA RATIO.

Ex diverſa Nominum ſerie et ordine.

1. Si Res ponuntur immediate in Propoſitione, cum variatur appellatio, et Propoſitio ex vera fit falſa, num forte ipſa res per appellationem variatur: v. g. Petrus bonus, eſt Philoſophus. Et Petrus eſt bonus Philoſophus? An Rerum ſeries a nobis texitur, cum nomina pro libito ſedes mutant? Varia quidem appellatio neſcio quid in Re ſignificat, ſed nullus ordo ac ſeries in Rebus ut in Nominibus fingi poteſt. Quamobrem Res nulla ſeriem et ordinem habet Subiecti aut praedicati, ſed ſoli Conceptus, et Nomina iis ſubordinata.

DUODECIMA RATIO.

Ex variatione ſignificationis Nominum qua falſam propoſitionem reddit.

I. Suppono Petrum mutaſſe nomen, et non cognoſci amplius niſi ſub Joannis titulo, quanquam ille homo ſit domi, tamen Propoſitio illa vocalis falſa eſt, Petrus eſt domi, ex ſola nominis mutatione. An forte hic Res aliqua immediate praedicatur? Certe mutatio illa veritatis in falſitatem evidenter arguit ſola Nomina ſupponentia pro Rebus immediate ſubjici et praedicari: cum enim veritas Propoſitionis ſit confirmatio repraeſentationis et obiecti, ſi quippiam vel

vel in obiecto, vel in repraeſentatione, aut voce mutetur, quod ad obiectum exprimendum omnino pertineat, hoc eſt deſignetur ſi obiectum aliter quam vulgo deſignari ſolet, tunc perit illa conformitas, unde communiter dicitur veritatem conſiſtere in indiviſibili: ſi enim addatur aliquid vel ex parte rei, vel ex parte repraeſentationis quod vulgo addi nequeat conformitas omnis evaneſcit, et fit difformitas. Vide quae ſuperius in Corollario primae rationis innuimus de perfecta reflexione iudicii veri, quod ſane comparat non modo conceptus ultimos vel cum obiectis, vel inter ſe, verum etiam confert ut plurimum conceptus medius, eorumque vim quae terminatur ad voces, et ad communem vulgaremque ſignificationem ipſis impoſitam. Quamobrem qui eum Petrum appellat qui non iam dignoſcitur, niſi ſub Joannis nomine, procul dubio fallit, ſed ſine dolo malo, fallit inquam audientes, et fallitur, non enim quis alteri loquitur, niſi ut ipſi, quod habet in mente, fideliter repraeſentet. Quod ſi fallit et fallitur, profecto falſam profert propoſitionem, falſem vocalem, et eam intellectualem quae dicitur media.

Neque memineris haec a me ſcripta fuiſſe. Noli inquam me idcirco novitatis arguere: Nominales enim eruditiſſimi exiſtimant in materia contingenti Propoſitionem quae vera eſt, fieri falſam poſſe, veramque in falſam mutari, quoties aliquid vel in obiecto, vel in ſigno mutatur, quod ad obiecti naturam vulgo dignoſcendam pertinet. Obſerva me addidiſſe vulgo dignoſcendam. Aliter enim philoſophandum eſt de veritate propoſitionis mentalis, quae non involvit ſignificationem nominum, et aliter de

veritate vocalis. Nam illa, ſi ultimata ſit, de qua poſtea, nullum habet reſpectum ad exiſtimationem et arbitrium certorum hominum, ſive plures illi ſint, ſive perpauci: haec vero pendet ab arbitrio et voluntate hominum ita ſtatuentium. Quod autem dixi de vocibus, idem etiam dicendum eſt de conceptibus mediis, qui exprimunt ſonos et ſignificationem arbitrariam vocum et ſcripturarum: conceptus inquam iſti ſine dubio variant pro varietate linguarum: quanquam conceptus ultimatus, ſi rectus ſit, et obiectum attingat, ut par eſt, idem ſit in omnibus hominibus et ubique terrarum. Per conceptum autem ultimatum intelligo cognitionem naturalem alicuius rei.

XI. Quae cum ita ſe habeant, cum ſaepiſſime contingat ut ob idiomatis ignorantiam v. g. vel quippiam ſimile, loco Petri vocemus, ſequitur propoſitionem vocalem, qua dico Petrus eſt domi, falſam eſſe, atque illam falſitatem ex vocum mutatione, non autem ex rei immutatione, res enim ut ſuppono, manet invariata, rependendam eſſe. Ergo non res, ſed voces ſunt immediata ſubiecta vel praedicata enuntiationum.

DECIMA TERTIA RATIO.

Petitur ex Propoſitionibus Negativis.

1. Illa Propoſitio negativa Petrus non eſt lapis, non eſt ullum complexum reale et obiectivum, cum a parte rei lapis, nullo modo uniatur cum Petro, immo plane removeatur et ſeparetur. Nam ſeparatio illa

illa eſt fundamentum negationis, atque idcirco negativa eſt vera, conſequenter Res non eſt complexum aut propoſitio obiectiva, neque pars ullius Propoſitionis. Complexum enim dicit unionem, res autem quae negatur, ſi vere negatur, eſt ſeparata. Deinde τὸ, Non, obiectivum cum in ſententia Realiſtarum ingrediatur rationem obiecti realis, et ſit in altera tantum parte contradictionis, ſequitur re vera contradictionem hanc Petrus eſt lapis, Petrus non eſt lapis, non eſſe de eodem, quod pugnat cum veriſſimo et communiſſimo ſenſu doctorum. Nam τὸ, Non, reperitur in uno membro obiectivo contradictionis, non autem in alio, et τὸ, Non, dicit aliquid ex parte rei quod neque eſt ſubiectum, neque praedicatum. Quamobrem utrumque obiectum non erit omnino idem.

II. Reſpondent aliqui non eſſe neceſſe ut contradictio ſit de eodem obiecto, ſed ſufficere ſi ſit de eodem ſubiecto, idque mihi olim in publicis diſputationibus reſponſum fuit, ſed quam inepta ſit iſta reſponſio, ſatis patet, cum illae duae propoſitiones Petrus eſt ſedens, Petrus non eſt manducans eatenus a contradictionis norma deflectant, quatenus deficiunt ex parte praedicati. Ergo ſi ſubiectum reale idem eſſe debeat, profecto et praedicatum idem eſſe neceſſe eſt.

III. Deinde cum pro maxima inter philoſophos habeatur contradictionem de eodem Subiecto et Praedicato eſſe debere, qui fieri poteſt ut in iſtis duabus contradictoriis Omnis homo eſt doctus, Aliquis homo non eſt doctus, idem ſubiectum eſſe dicatur, ſi ſubiectum eſſe dicatur, ſi ſubiectum pro altera duntaxa

taxat obiecti realis parte ſumatur, quando totum ab una ſui parte realiter diſtinguitur? At hominum univerſa collectio eſt totum, et aliquis homo eſt pars illius totius collectionis. Supereſt igitur ut unum ab altero realiter, ſaltem, inadaequate, diſtinguatur, atque adeo ambo illa non faciant prorſus idem obiectum.

IV. Nominales facillime nodum iſtum ſoluunt, cum in illorum ſententia τὸ Omnis, et Aliquis ſint tantum ſyncategoremata quae ſignificant quidem aut conſignificant, ſed nullo modo ſupponuntur pro ulla re, unde notari poſſunt identidem huiuſmodi voces in maiori et in minori ſine ullo conſequentiae vitio, v. g. cum dico Omnis homo eſt animal. Petrus eſt homo ergo etc. Non additur in minori, Omnis, quia eſt ſyncategorema mutabile, quod non pertinet ad ſubſtantiam nominis homo. Caetera vero fere omnia ſyncategoremata adiungi detrahive non poſſunt quin laboret conſequentia, propterea quod ſenſum propoſitionis ſubſtantialem immutant v. g. Omne riſibile eſt animal, tantum homo eſt riſibilis, ergo tantum homo eſt animal. Nulla collectio quia vox, tantum, longe aliter afficit copulam, et ſenſus longe diverſus efficitur cum adeſt, quam cum non adeſt.

Ex ipſa, quam Adverſarii paſſim afferunt Modorum definitione, ac vera ipſius explanatione petitur.

SECUN-

SECUNDA RATIO.

Pro deſtructione Modorum.

Adverſarii plerique omnes vulgus Nominalium hoc ipſo arguunt, quod in meris vocibus, atque nominibus haerere videantur: ſed acerrimi Modorum Aſſertores clare demonſtrant ſe in modorum definitione tuenda vel offucias, vel inanes ſonos reddere ſine ulla veri ſimilitudine. I.

Quid enim eſt in illorum ſententia, Modus? Eſt, inquiunt, actualis determinatio rei indifferentis. At omnis forma, ſive ſubſtantialis illa ſit, ſive accidentalis, eſt actualis determinatio materiae, quae procul dubio indifferens eſt, igitur omnis forma erit Modus.

II. Dicent fortaſſis non eſſe de eſſentia formae equi, v. g. ut actu determinet, ſed ut poſſit tantum determinare. At de eſſentia Modi eſt actu informare. Primo illud gratis et ſine fundamento aſſeritur, ac tanta facilitate negari poteſt, quanta et affirmari. Deinde ſi per τὸ de eſſentia ſeu eſſentiale intelligas Modum neceſſario debere actu informare. Iam tuis te adſtringis vinculis: non enim abſolutam, ni fallor in Modo agnoſcis exiſtendi neceſſitatem. Ergo ita explicas, ſi modus ſit, neceſſario eſt in ſuo determinabili. At quaecumque forma corporea, nam (de Anima rationali aliter philoſophandum eſt) ſi ſit in rerum natura, debet informare ſubiectum. Ergo par utrobique ratio. Poſtremo ſi dicas eſſe

actu,

actu, et informare actu, eſſe eſſentiale Modo, ſic certe Modus in Realium ſententia erit aeternus. Imo ipſi omnes Modorum aſſertores ideo dicunt Deum eſſe aeternum, ingenerabilem, incorruptibilem, quia ex ſua eſſentia eſt actu. Si ergo Modis actualitatem eſſentialem tribuas, iidem ſane per te divinitatis privilegio, aeternitate, et incorruptibilitate gaudebunt.

III. Longe melius Sanctus Thomas quaeſt. I. de Veritate aſſerit; Modum entis, quem indiſtinctum eſſe putat ab ente, eſſe id quod addit aliquid ſupra ens: hoc eſt ut Nominalium more loquamur, quod connotat aliquid ſupra terminum abſolutum, ſi ſumatur in concreto. Quanquam ut plurimum nihil aliud ſint Modi quam abſtracta verbalia, et deſumta ex nominibus connotativis, vel quaedam ſyncategoremata quae non unum quid per ſe ſignificant, ſed multa, vel inter ſe non unita, vel aggregatione tantum aliqua inter ſe devincta. Ut paulo inferius explicabitur.

IV. Hiſce non contenti Modiſtae complexionem ſignificationis Abſtractorum ſupra dictorum, vel ſincategorematum, formam aliquam ſimplicem eſſe putaverunt, v. g. in concretis iſtis praeſens, unitum, ſimile, aliquid quod materiae, aliquid item quod ſimplici formae reſpondeat, ut in compoſito phyſico, imaginati ſunt, de formali huiuſmodi Nominum perinde philoſophantes, ac ſi unica vera et abſoluta poſſet exprimi forma, ut nomen, Albus, quod unica forma, uti quidem illi putant, exprimitur, nimirum albedine. Sed hoc illorum. Nullum enim connotativum rem unam tantum dicit in obliquo, ſed plures. Etſi quaedam ſint quae unam rem praecipuam

cipuam ac magis ſpectabilem diſerte ſignificent. Albus, v. g. Albedinem quidem principaliter et expreſſe connotat, ſed in ſubiecto. Ac proinde ſyncategorema ſubiungit nimirum. IN. quod tantum ſignificat et non ſupponit. At ſunt quaedam connotativa quae in obliquo nihil principaliter, ſed omnia velut ex aequo ſignificant ut unitum, ſimile, aequale, praeſens etc. unde praeſentia, ſimilitudo, aqualitas, unitio, unio, etc. non ſignificant aliquam ſimplicem formam, ut Albedo, Rubedo, Calor, in Catholicorum ſententia propter Chriſti praeſentiam in Euchariſtia, et Accidentium exiſtentiam ſine ſubiecto, unde fit ut aſſerere teneantur Catholici τὸ Albedo, v. g. eſſe formam ſimplicem et nomine vere abſoluto exprimi poſſe. At nemo tenetur aſſerere ubicationem, ſimilitudinem, aequalitatem formam eſſe ſimplicem diſtinctam potius quam caecitatem, paupertatem etc.

Neque parum in hoc hallucinantur Philoſophi Realiſtae quod de terminis omnibus definitiones, quid rei, ut vocant, dari poſſe arbitrentur, quod Dialecticis legibus adverſari oſtendemus in Logica Gallica recentiori. Multa enim vocabula definiri non poſſunt (nam vocabulorum dumtaxat definitio eſt proxime, non autem rerum quae certe nec ſpecies ſunt proprie dictae, nec immediate ſub genere, omnis autem definitio conſtat genere) niſi definitione quid nominis, ut omnia ſyncategoremata, Abſtracta verbalia, et his ſimilia. Quia hi termini Praeſentia, ſimilitudo, motus etc. non perinde ſignificant obiecta ſua ut Homo, Animal, vivens, Nam hi materiam quidem et formam ſignificant, ſed in recto tantum directe, ac pro utraque, tanquam

pro re unica ſupponunt, et ſignificant unum per ſe. Si pro Abſtractis, ut vulgo fit, concreta ſumas, non enim Abſtracta ſubſtantialia communiter definimus definitione rigoroſa. Termini vero connotativi et Abſtracta verbalia, et ſyncategoremata non ita ſe habent, dividunt enim ſignificationem ſuam, et exprimunt unum per accidens, hoc eſt unum conflatum ex multis ad diverſa praedicamenta pertinentibus, vel unum coaleſcens ex pluribus nulla vera et phyſica unione colligatis.

VI. Accedit quod Abſtracta verbalia pro nulla re ſupponunt, ut cum quibuſdam Nominalibus ſentio, ſed tantum ſignificant. Ratio huius rei duplex aſſignari poteſt. Primo quia huiuſmodi abſtracta verbalia, ut et Adverbia, illam quidem animi reflexionem connotant, qua verbi mentis et locutionis eſſe propria diximus C. I. Ratione prima: ſed illam reflexione ſignificant imperfecte ſine determinatione perſonae. Hinc fit ut Abſtracta verbalia modo actionem, modo paſſionem deſignent, propterea quod verba a quibus deſcendunt vel agere aut pati ſignificant: ſic viſio modo actum videndi, modo rem viſam ſignificat. Quis autem prudens dixerit viſionem eſſe reflexionem illam animi de qua ſupra? Secundo, quia uniens quidem v. g. unire dicitur, et unitum, uniri. Unio vero nec unire nec uniri, et de nullo praedicatur in actu exercito. Nulla enim res eſt demonſtrabilis quam indicare poſſim quaerenti a me quid ſit unio. Cum ergo unio nec ſubiici, nec praedicari apte queat, certe ſuppoſitionem perſonalem nullam habet, ſed tantum ſignificationem more ſyncategorematum. Hoc videtur innuere Ariſtoteles 5. Metaph. textu 25. Habitus, inquit, dicitur uno modo

modo tanquam quidam habentis et habiti actus, ſicuti actio aut actus: nam cum hoc quidem efficit, illud vero fit eſt Media effectio, ita et habentis veſtem, et veſtis habitae eſt medius habitus. Per τo Media, intelligitur habitum ſeu veſtitionem non ſupponere pro veſte, nec pro veſtito, ſed tantum ſignificare per modum formae, quia communiter utimur abſtractis nominibus ad exprimendas formas phyſicas, ſic iisdem utimur ad exprimendam illam animi reflexionem una cum appendicibus et conſectariis quae a verbis ſingulis deſignantur. Huc etiam videtur alludere idem Ariſt. 5. Metaph. cap. I. lit. B. in Edit. Caſauboni. Differunt autem haec quia Simum σιμον quidem una acceptum eſt cum materia: eſt enim Simum concavus naſus, concavitas vero absque materia ſenſibili. Eo etiam referri poteſt quod ait Ariſt. lib. 7. Metaph. cap. 5. tex. 18. Id eſt Perſpicuum eſt igitur ſolius ſubſtantiae definitionem eſſe. Definitiones enim quid rei tradi non ſolent, niſi de nominibus perfecte ſupponentibus, nimirum de iis quae ſubiici poſſunt in propoſitionibus, habentibus copulam in actu exercito, id eſt verbum ſubſtantivum quod ſignificat exiſtere. At omnia nomina connotativa, et ſi ſupponant perſonaliter, ubi praedicantur, non tamen ita ſupponunt, ubi regulariter ſubiiciuntur, quod tantum fit quando definiuntur, et tunc ſupponunt ſimpliciter duntaxat, ut cum dicitur, Album eſt diſgregativum viſus, tunc Nomen Album definitur. Nam definitio quid rei ex Ariſtotele eſt ſolius ſubſtantiae, ſeu entis per ſe. Res autem alba ſumta cum albedine non eſt ſubſtantia, neque ens per ſe. Multo minus ſyncategoremata ſupponunt perſonaliter, atque adeo hec definiuntur definitione quid rei. Propter eandem rationem

Abſtracta verbalia, quia non ſignificant unum ens per ſe, definiri non poſſunt difinitione quid rei.

IV. Ex ignoratione huius principii Dialectici, mirum non eſt ſi tot Modorum figmenta prodierint, et ſi novi Modiſtae circa illam determinationem actualem mira ſomnientur modo ex parte termini, modo ex parte principii. Sit ergo contra illos Modos a parte rei diſtinctio.

QUINTA RATIO.

Quae petitur ex diviſione Entis in ſubſtantiam et Accidens.

I. Quidquid eſt in rerum natura, vel eſt ſubſtantia, vel accidens. At modi a parte rei diſtincti (de illis enim loquor, non de terminis modificantibus) neque ſunt ſubſtantia, neque Accidens. Ergo tales Modi nihil ſunt. Major eſt Ariſtotelis, et omnium Philoſophorum, ac ratione probatur, quia diviſio illa eſt adaequata, nam quidquid eſt, vel eſt per ſe, et in ſe, vel in alio. Quod eſt per ſe, eſt Subſtantia; Quod in alio, Accidens. Vide D. Thomam in librum de generatione, ubi haec habet, inter Subſtantiam et accidens non poteſt eſſe aliquod medium, cum Subſtantia et accidens dividant ens per affirmationem et negationem, et proprium Subſtantiae ſit non eſſe in ſubiecto, etc. Cum igitur Modi neque inter Subſtantias, neque inter accidentia locum inveniant, procul dubio nuſpiam conſiſtere poterunt.

QUARTA

QUARTA RATIO.

Ex implicantia Contradictionis deſumitur.

Implicat contradictionem dari Modos a re diſtinctos. Ergo re vera non dantur. Probatur Antecedens. Si dantur tales Modi, re ipſa diſtincti erunt Accidentia, et non erunt. Ex confeſſione adverſariorum non ſunt accidentia. Nam dependentia ſaltem, Subſiſtentia, unio ſubſiſtentialis, et ſi qui ſint alii, accidentia eſſe non poſſunt, cum ſint in illorum ſententia Modi ſubſtantiales: eſſe autem accidentia probatur auctoritate Ariſtotelis in antepraedicamentis capite 2, ubi definitur accidens, Ens in Subiecto. Deinde quid ſit eſſe in ſubiecto his verbis exponitur ibidem: In ſubiecto eſſe dico, inquit, quod ita eſt in aliquo, ut non ſit eius pars, et impoſſibile eſt eſſe ſine eo in quo eſt (quod intelligendum eſt via ordinaria et naturali) ut quaedam grammatica eſt quidem in anima ut in ſubiecto: de nullo autem ſubiecto dicitur. Quis quaeſo negare poteſt illam definitionem accidentis Modo convenire? An non Subſiſtentia, quae ex te Modus eſt in Angelis, puta Michaele, Gabriele, et aliis, qui ſunt ſubſtantiae, atque Suppoſita, reperitur, et certe non ut pars, nam Angelus partes non habet, cum ſit indiviſibilis? Ergo non eſt ovum ovo ſimilius, quam Accidenti Modus. Atque adeo Modus erit accidens, ut iam evici, et non accidens, ut tu fateris. I.

Neque eſt quod barbaris loquendi formulis definitionis illius vim effugias, dicaſque Modos eſſe II.

quidem in alio, ſed non inhaeſive. Accidentia vero eſſe inhaeſive. Sed Ariſtoteles tuum illud praecluſit effugium, ubi diſertiſſime dicit, ſed non ut pars. Quid porro ſignificat, τὸ non ut pars? An non prorſus idem quod tua illa barbaries inhaeſive? Da diſcrimen aliquod, et ſilebo. Sane quodcumque eſt in alio, et partis non ſortitur nomen, inhaeret illi.

III. Scio quidem naturam humanam eſſe in divino ſuppoſito non ut partem, nec tamen eſſe accidens. Sed in tanto Myſterio fateor naturam non eſſe partem proprie dictam, quamvis Theologi eam velint poſſe dici partem improprie ſecluſis omnibus partis imperfectionibus: ſicut enim, ait ſymbolum vulgo Athanaſio adſcriptum, anima et caro unus eſt homo, ita Deus et homo unus eſt Chriſtus. Profecto nihil in tuis Modis tale invenies, cum enim ſint in alio, neque ſint partes propriae aut impropriae, eo, quem iam dixi, ſenſu, hoc eſt cum nullum fidei Myſterium huiuſmodi entitatulas admittere nos cogat, et naturalis ratio illas exterminet, ſupereſt tantum ut accidentia vocentur, et revera ſint. Aliunde autem non eſſe accidentia ſine ulla controverſia fatentur Adverſarii. Ergo erunt accidentia et non erunt.

QUINTA

QUINTA RATIO.
EX METAPHYSICA PETITUR.

Cum Modi non habeant veram unitatem diſtinctam, neque entitatem veram habere poſſunt.

Antequam quintam rationem adducam, moneo te, Lector Erudite, niſi noſtras, aut alias Nominalium Dialecticas inſtitutiones attente perlegeris, aut niſi probe teneas quid ſignificationem inter ac ſuppoſitionem interſit, et alia Nominalium fundamenta, quae ieci, te vix ac ne vix quidem ſequentes meditationes, ut par eſt, intellecturum. I.

Suppono igitur ex Metaphyſica, et ex iis quae ſuperius monui, unum et diſtinctum enti, ut ens eſt convenire intrinſece, non vero per aliud. Suppono etiam ex Logica noſtra recenti, I. par. cap. VI. unitatem multis modis accipi poſſe. Nam alia eſt unitas Tranſcendentalis, quae convenit enti atque omnibus omnino Terminis, ſive abſolutis, ſive connotativis, poſitivis aut negativis, veris aut fictis, ſupponentibus pro re aliqua demonſtrabili, per pronomen hoc, aut non ſupponentibus, ſed tantum ſignificantibus. Tali unitate Chymaera dicitur una, Una caecitas, una Similitudo, unus Modus, Una unio, et ſic de caeteris, quamvis id quod ſignificatur per huiuſmodi Terminos, non ſit hoc. II.

Suppono item indiviſionem illam ſeu unitatem quae uni Termino ſupponenti convenit, aliam, eſſe ſingularem, aliam univerſalem, aliam individualem, III.

ut in recentiori Logica explico. Unitas ſingularis convenit termino ſupponenti pro re aliqua poſitiva quae eſt a parte rei, ſive ſit ſubſtantia, ſive accidens, ſive actu diviſa ſit a quacumque alia; ſive non ſit actu diviſa. Hinc fit ut humanitas Chriſti unita Verbo ſit una unitate ſingulari, albedo etiam in pane tanquam in ſubiecto exiſtens ſit ſingularis, quia ex fide Catholica ſeparabilis eſt a ſubiecto et potens exiſtere independenter a ſubiecto. Natura item divina eſt una unitate ſingulari, quia non eſt univerſalis, eſt ergo indiviſa in ſe, quatenus non dividitur in multos Deus. Sed non eſt proprie una unitate individuali, quia non eſt hoc aliquid, ſed communicatur per identitatem Patri, Filio, et Spiritui Sancto. Unitas univerſalis conſiſtit in eo quod una res in ſe indiviſa conveniat pluribus quae plura ſint, etiam reſpectu illius rei quae una eſt, et haec convenit tantum notionibus, ſignis, et cauſis, non vero pluribus naturis realibus quae in Realiſtarum ſententia non ſunt plures reſpectu conceptus Abſtrahentis, ſive reſpectu Abſtractionis quocumque modo ſumatur Abſtractio, ſed ſunt unum, ergo deeſt ipſis conditio requiſita. Materia univerſalis debet eſſe talis ſeu debet conſiderari reſpectu ſuae formae, hoc eſt reſpectu abſtractionis. At cauſa eſt univerſalis, quatenus pertinet ad multos effectus qui plures ſunt etiam reſpectu unius et eiuſdem cauſae. Sic omnia effecta ſublunaria plura ſunt reſpectu Solis, qui eſt eorum cauſa univerſalis. Neque congeries et multitudo Solis effectuum dici poteſt proprie univerſalis, ſed tantum abuſive, metaphorice et per denominationem extrinſecam, quia pendet a cauſa univerſali. Idem dico de cumulo rerum ſignificatarum reſpectu unius et eiuſdem ſigni. Idem ergo dicendum de pluribus

obiectis

obiectis repraeſentatis atque conceptis reſpectu unius et eiuſdem Notionis et unius Nominis, v. g. de omnibus hominibus reſpectu unius et eiuſdem Notionis et Nominis homo. Hinc fit ut nomen Deus non ſit univerſale, quia Pater, Filius, et Spiritus Sanctus non ſunt plures reſpectu illius conceptus et Nominis, Deus, non enim ſunt plures Dii, ſed ſunt plures reſpectu alterius nominis et conceptus, videlicet Perſonae.

Unitas denique individualis ea eſt quae convenit tantum Subſtantiae actu diviſae a quacumque alia, unde nec natura humana in Chriſto, neque qualitates ſeparabiles ut Calor, Color, et ſimiles habent illam unitatem individualem, quia non ſunt, hoc aliquid nihil enim proprie eſt, hoc aliquid, niſi ſuppoſitum. Quamvis id quod ſingulare eſt, poſſit dici, hoc improprie, ut eſt aliquid deſignabile ſeparatim per aliquem terminum ſupponentem in propoſitionibus affirmativis, v. g. cum dicitur, Albedo eſt accidens, τὸ Albedo apud omnes Dialecticos Catholicos dicitur ſupponere ſeparatim pro aliqua re ſeparabili, non quod ſignificet ſuppoſitum eo, quem dixi, ſenſu, id eſt Subſtantiam per ſe exiſtentem, ſeu ſeparatam a quacumque alia, ſed aliquod ens quod exiſtit in rerum natura, et poteſt eſſe fundamentum conceptus abſoluti in Catholicorum ſententia. Connotativi vero termini ſupponunt non per ſe, ſed quia fundantur in abſolutis, ut cum dicitur Calor eſt activus, τὸ Actus, ibi ſupponitur pro calore. Cum vero dicitur, Album eſt dulce, utrumque ſupponitur per accidens, et non per ſe directe, nam vera eſt illa Propoſitio quatenus uterque terminus pro eodem abſoluto ſupponitur. Unde propoſitiones hu- IV.

 iuſmodi

iuſmodi vocantur indirectae, qui nullum expreſſe continent terminum abſolutum, qui perfecte ſupponatur, et in quo directe fundetur veritas Propoſitionis.

V. His poſitis contra Modiſtas qui eodem modo philoſophantur de abſtractis omnibus quae ex nominibus, et verbis, aut etiam ex adverbiis deſumuntur, v. g. de Ubicatione, duratione, negatione, et ſimilibus, ac ſi re vera ſupponerent, et exiſtimant unionem, ſubſiſtentiam, et alios Modos eſſe re ipſa diſtinctos, ſic argumentor.

VI. Quodcumque diſtinguitur proprie ab alio, debet eſſe proprie unum ens. At unio, Praeſentia, et ſimiles Modi non ſunt proprie unum ens. Ergo hi Modi non proprie diſtinguuntur. Maior eſt certa, nam unum et diſtinctum ſunt paſſiones entis, quae cum ente, et inter ſe reciprocantur, ut patet ex Metaphyſica. Minor prolatur. Illud tantum ens proprie dici poteſt, quod perfecte ſupponitur pro re aliqua demonſtrabili per pronomen hoc. Atqui Unio, Ubicatio et ſimilia Abſtracta (quae in Logica recentiori Verbalia, et Logicalia nominavi ad diſtinctionem phyſicorum v. g. Albedo, et Metaphyſicorum, v. g. unitas) non ſupponunt pro ulla re demonſtrabili per pronomen hoc. Ergo Modi ſupra dicti non participant propriam rationem entis. Minor Probatur. Deſigna, ſi potes, rem aliquam de qua poſſis affirmare, hoc eſt entitas; hoc eſt unio, et ſic de caeteris?

VII. Hinc fit ut termini connotativi qui in propoſitionibus affirmativis, re vera aliquo modo, et ſi non perfecte, ſupponunt, v. g. cum dicitur Petrus eſt caecus, ſint demonſtrabiles per pronomen hoc, et

et dicant aliquo modo identitatem ſuppoſiti, imo vero ratione illius ſuppoſiti dicantur diſtingui. Sic caecus diſtinguitur a vidente, ſi ſermo ſit de duobus ſuppoſitis, at ſi de uno eodemque ſuppoſito agatur, haec propoſitio vera eſt Caeci vident, ut norunt Dialecticae tirones. At nec Caecitas, nec unio, nec alii termini Abſtracti verbales, aut alii non ſupponentes re vera inter ſe nec ab ullo alio proprie diſtinguuntur, quia nihil ſunt ſecundum actum exercitum, ut loquuntur, hoc eſt re vera non ſupponunt perſonaliter, quod valde notandum eſt, fateor enim huiuſmodi terminos ſimplici ſuppoſitione gaudere, ſed quia perſonaliter non ſupponunt, ideo abſolute vocantur, Termini non Supponentens. Cum ergo audis ſimiles loquendi modos, Unio diſtinguitur a ſimilitudine, Modus diſtinguitur a Praeſentia, etc. cogita te quoſdam tropos et dicendi figuras audire. Idem enim eſt ac ſi dicerem, Unio ſignificat aliquid diſtinctum a ſignificata nominis ſimilitudine, etc. unde copula propoſitionum illarum dicitur ſumi in actu ſignato.

Ex his colligis huiuſmodi terminos Abſtractos verbales aut adverbiales aut ſyncategoremata, quae communiter Modi vocantur in ſchola, cum propriam entitatem, aut unitatem non habeant, conſequenter nec vere aut proprie diſtingui, ſed tantum quaedam connotare aut ſignificare diſtincta, ita tamen ut horum vocabulorum complexum ſignificabile, ut vocant, non ſit aliquid unum aut diſtinctum proprie et in rigore. VIII.

MULTAE RATIONES CONGLOBATAE.

I. Poſſem omnes Modos ſimul exſufflare hoc argumento. Modi omnes, nullo excepto, a rebus modificatis ſeparati exiſtere poſſunt, et non poſſunt, quod implicat contradictionem. Secundum fatentur Adverſarii. Primum Probatur. Quia cum ſint entia, et in rerum natura numerum habeant, quid obſtat quo minus omnipotentia divina eorum infirmitatem ſupplere poſſit, ut contra Sacramentarios Catholici de Accidentibus Euchariſticis uno ore profitentur?

II. 1. Si dicas eam eſſe Modorum naturam. Quaeram ex te, unde mihi haec debilis et infirma Modorum natura conſtabit? An ab externis ſenſibus, aut ab internis? Da ſodes aliquam aliam inveſtigandae et inveniendae minutulae illius entitatis rationem? Demonſtra in tanta Philoſophiae luce Atomos iſtas Metaphyſicas? et non invitus commandabo fidem.

III. 2. Daretur Modus Modi, et ſic in infinitum: nam unio, v. g. quae partes unit, ſi entitas eſt, unitur et ipſa partibus, ac proinde vel alio vinculo, vel ſe ipſo. Si primum, non datur terminus quaeſtionibus infinitis, ſi ſecundum, cur partes ſe ipſis non uniantur, ratio nulla probabilis afferri poteſt.

3. Unio illa quae copulat duas continui homogenei partes, vel eſt in duabus illis partibus, vel in altera tantum, vel in neutra. Non poſtremum, quia

quia exprimi poſſet aliquo conceptu abſoluto, et perinde ſeparata exiſtere, ac ipſae qualitates, quas abſtractis phyſicis deſignamus, ut Albedo, et quaedam aliae ſpecies quas ſine ſubiecto exiſtere poſſe Catholici profitentur. Non medium, quia non eſt maior ratio cur in una ſit potius quam in altera, cum ambae ſint homogeneae, ut ſuppono, eiuſdemque rationis, v. g. partes aquae, vini, olei, etc. Non primum, quia ſic Modus ille in duobus eſſet locis, aut in duobus certe ſubiectis.

Quod autem aliqui dicunt unionem, v. g. inhaerere parti uni, adhaerere alteri, gratis id dicunt, et ſine ullo fundamento, cum non ſit maior ratio in homogeneis cur inhaereat parti A potius quam parti B, neque cur haec pars adhaeſionem amet ardentius quam illa. Futilis ergo eſt oppido, et inanis illa diſtinctio quam nulla ratio, ſed deſperata cauſa confinxit. IV.

4. Si Modus ille tuus, qui unit conflatque compoſitum, eſſe non poteſt, etiam vi divina, ſine re Modificata, et idcirco Modus eſt, quidni ipſummet compoſitum, totum quantum eſt. Modus erit, cum ſine paribus et ſine unione conſiſtere nequeat.

5. Unio illa corporis et animae in homine vel erit partim corporea, partim ſpiritualis, vel omnino corporea, aut omnino ſpiritualis. Si primum, iam Modus ille componetur ex duobus Modis, ac de illo Modo ſic inflato, atque turgido recurret eadem difficultas, quae prius mota fuit circa compoſitum ex paribus; imo vero longe gravior, puta quomodo Modus ſpiritualis uniatur cum Modo corporeo, et

per

per quid illa unio fiat ex duobus tanto intervallo diſtantibus, an interveniat medium aliquod, an vero immediate uniantur. Si ſecundum, eſt omnino intellectu difficile qui fieri poſſit ut Modus pure corporeus ſubſerviat animo, non tantum ut uniri poſſit, ſed et actu ac re ipſa uniatur. Si tertium, difficultas non tollitur, quomodo enim Modus ille ſpiritualis corpus cum animo conglutinare poteſt et compaginare?

VII. 6. Denique Creatio Actio quae Modus dicitur, et in re creata fingitur, vel educitur e re creata, vel non educitur. Si primum, non erit creatio, quia Creatio eſt productio ex nihilo ſeu ex non concurrente ſubiecto. At Actio quae ex potentia ſubiecti eruitur, non fit ex non concurrente ſubiecto. Ergo Creatio non eſt productio ex nihilo. Si ſecundum, profecto eſt omnino independens a ſubiecto, unde probari poteſt evidentiſſime illius immaterialitas, et ut ita dicam, immortalitas et aeternitas, ac proinde creatio Solis aut alicuius rei corporeae immaterialis erit et incorporea, et recipietur in ſubiecto corporeo, cumque ex illo minime dependeat, aeterna futura eſt, nulla enim fortiori ratione probatur Animae immortalitas et aeternitas, quam ex eo quod ſit independens a corpore in ſuo eſſe. Scio vulgaria Modiſtarum effugia, non ignoro rimas quibus elabi ſe putant, ſed ex praecedentibus ſatis obſtructae, et per ſe videntur impervíae.

QUAE

QUAE
OPINIO MODOS DISTINCTOS EXTERMINAT, DEI SIMPLICITATEM, TRINITATEM, INCARNATIONEM, ET EUCHARISTIAM POSITAE FIDEI CATHOLICAE SOLIDIUS ET CLARIUS EXPLICAT, QUAM CONTRARIA.

Nullus unquam Philoſophus Chriſtianus Dei ſimplicitatem in Attributorum, divinorumque nominum explicatione commendavit illuſtrius, quam ſubtilis gens Nominalium, qui Miſericordiam, Iuſticiam, Sapientiam et illorum concreta Miſericordem, Iuſtum, Sapientem, non per diſtinctiones in ipſa Dei eſſentia virtuales, ut caeteri, ſed per diverſas connotationes ad obiecta creata, vel creabilia explicare ſolent. Unde fit ut illa omnia Nomina pro eodem ſupponant, hoc eſt pro infinita Dei entitate atque ſubſtantia, ſed diverſa connotent, quatenus extra divinam eſſentiam deſignant aliquid miſerum, vel obiectum aliquod non incapax mercedis, ac praemii, aut quid ſimile. Unde fit ut vel eo nomine Philoſophia noſtra non tantum ad fidem illuſtrandam, ſed et ad puriorem ac ſolidiorem Theologiam capeſſendam ſit accommodata. IV.

At vero certiſſimum eſt in Trinitate, qualis a Graecis Patribus ac Latinis explicatur, ut ante nos plurimi obſervarunt, Modos illos a rebus Modificatis re ipſa non diſtingui, ac proinde ſi idem ſentiant dicantque Nominales, non eſt quod hac in re haereſeos poſtulentur. V.

Certum

VI. Certum etiam eſt eos qui Subſiſtentiam et Perſonalitatem Modum appellant, eumque a natura diſtinguunt, non poſſe commode Auctoris ad Hebraeos explicare momenta duo, puta capitis ſecundi comma 17. et quarti comma 15. in quibus Chriſtus nobis per omnia ſimilis eſſe traditur. Si enim perſonalitas eſt quid poſitivum et reale quod in Chriſto non fuerit humanum, in nobis autem humanum ſit atque a natura noſtra citra omnem mentis operam diſtinctum, quomodo ſecundum humanam naturam Chriſtus nobis per omnia ſimilis eſſe poteſt, qui non habet id quod naturae noſtrae cognatum eſt, et inter humanas affectiones aliquatenus anumerandum, videlicet Modum illum humanae ſubſiſtentiae? Admiſſa vero Nominalium, imo vero Sanctorum Patrum, antiqua et vera ſententia nihil eſt expeditius, nihil facilius quam nodum hunc ſolvere, ut mox dicetur.

VII. Deinde ſequeretur Myſterium Incarnationis, ut Catholica docet Eccleſia, facile a Daemonibus cognoſci potuiſſe, quod eſt abſurdum; cum enim Modus ille creatus et communis humanae ſubſiſtentiae ſit intra naturae terminos, et intra ſphaeram cognitionis Angelicae, ubi ſe Humanitas Chriſti ſine illa creata ſubſiſtentia obiecit illorum obtutibus, facile potuerunt ſuſpicari Miraculum illud eximium quod a tot ſeculis expectabatur.

VIII. At in noſtra ſententia non potuere Angeli Myſterium illud abſconditum naturae viribus penetrare, poſito quod nec humana ſubſiſtentia, nec unio ſit ulla modalis entitas; quod hoc exemplo demonſtro. Quemadmodum videtur a nobis corpus humanum, non vero anima rationalis, quanquam unita corpori, quia illa conſpicua eſſe non poteſt, hoc vero in ſen-

ſus

ſus noſtros incurrit, ita poterant Angeli Daemonesue Chriſtum ut hominem intueri, non autem Verbum aut ſecretiſſimam illam unionem Verbi cum humanitate, quia tam Verbum, quam eius unio ſuperant vires cognitionis Angelicae, nec aliunde quidquam poſitivum deperit humanitati, ut aliquam novitatis aut miraculi ſuſpicionem inducat.

Si etiam alicui virgae conſpicuae coniungatur et altera virga quae aciem oculorum effugiat, ut certe fieri, et facile concipi poteſt, nullus advertere omnino poterit novam illam unionem rei inſenſibilis cum ea quae ſenſibus obiecta eſt. Ita Verbum fuit inconſpicuum Daemonibus atque Angelis citra revelationem, et ſine ulla mutatione in Verbo facta, aut ſine deperditione, vel additione alicuius entitatis creatae in humanitate quae Daemonibus et Angelis ipſis apparuit. IX.

Prima vero difficultas nullo negotio enodatur, ſi Nominalium ſubtilibus ſolidiſque fundamentis innitare. Perſona enim nihil eſt aliud, quam intellectualis naturae individua ſubſtantia, hoc eſt ſubſtantia actu non unita alteri nobiliori, neque ex vi naturae ſuae uniri poſtulans, ut cum Boëtio docent Theologi ac Philoſophi meliores. Cum igitur humana Chriſti natura Verbo infinite digniori unita fuerit, mirum non eſt, ſi perſona non extiterit. Imo vero ſi humanitas illa individualis ante incarnationem per tempus aliquod extitiſſet, quae, homo revera et perſona dici potuiſſet, interveniente unione cum Verbo, iam non perſona creata ſed ſingularis tantum humanitas in Verbo ſubſiſtens ſine deſtructione modi illius dicenda fuiſſet. X.

Quod ad Euchariſtiae Sacramentum attinet, nihil Adverſariis Eccleſiae Catholicae hac Nominalium

opinione

opinione conceditur, ubi qualitates phyſicae, puta Calor, Albedo, et aliae ſimiles nominibus vere abſolutis propter ſeparationem poſſibilem vel actualem a ſuo ſubiecto naturali, vel connotativis propter unionem, exprimi poſſe profitentur. Modiſtae vero, ubi tam acriter ſuos propugnant Modos, eoſque dicunt eſſe determinationes eſſentialiter actuales, adeo ut ne quidem virtute divina ſeparari a ſubiectis ac ſeparati exiſtere queant, quantum Eccleſiae Romanae Adverſariis nolentes tribuant, nemo non videt. Nam idem iſti fere, iisdemque nixi principiis aſſerunt de Accidentibus, quod ille de Modis. Non me latet innumeros eſſe pios et fidei Catholicae obſequentes Modorum aſſertores, ſed hic inveteratam iam haereſeos calumniam a Nominalibus viris integerrimis et in fide conſtantiſſimis propulſare cogor, non ut alios onerem, abſit, ſed ut illi ipſi qui tam liberaliter caeteros arguunt, tandem agnoſcant opinionem hanc Theologorum et Philoſophorum Pariſienſium, quos ſupra nominavi, eſſe omnis erroris expertem.

CAPUT TERTIUM.

De Relationibus.

Super eſt, ut de Relationibus pauca dicamus. Nam hic Rhodus, hic ſaltus. Hic novi Modiſtae miſeros Nominales obtorto collo ad fidei quaeſitorum tribunal pertrahere ſe poſſe putant, ſed uno aut altero Doctorum Nominalium teſtimonio rem totam expediam, facileque probato vulgarem iam de Relationibus indiſtinctis ſententiam et antiquam Nominalium

nalium de conceptibus ac Nominibus relativis doctrinam auguſtiſſimo Trinitatis myſterio nihil attingere, neque quidquam Divinae maieſtati detrahere.

Cenſent enim uno ore Nominales in rebus humanis et creatis nihil niſi abſolutum exiſtere, ſi quippiam relativum ſit, id totum in Notionibus et ſignis poſitum eſſe. In Trinitatis autem ſacro-ſancto Myſterio Nominales, qua Nominales ſunt, nihil peculiare tradere ſolent. Quanquam enim Joannes Maior in primum Sentent. Diſtin. XXV. q. unica et Diſt. XXX. XXXI. XXXIII. et XXXIV. conſtituentia et conſtituta neget, atque nonnullos in hac opinione ſequaces invenerit, et Scotus cum quibuſdam aliis in primum Sent. diſt. XXX. nihil ibi ſuſpectum aut periculoſum adverterit. Okamus tamen omnium Nominalium facile princeps et anteſignanus, Gabriel Biel in primum diſt. XXV. q. unica et diſt. XXVI. q. I. aliique communiter Relationes divinas re ipſa extra animam ſubſiſtentes, ad perſonas conſtituentes et ab aliis diſtinguentes ultro fatentur. III.

Quod ſi Relationes reales in divinis admittas, in humanis neges, haud tamen ulla in re Nominalium fundamenta concuties, vel ſubrues, cum in perſonis divinis nonnulla credantur propter Myſterium ſingulare, quae in rebus humanis nec credimus, nec tenemus, Ubi vero fides aliud non ſuggerit, ſola ratio imperitat, ſola dominatur, ac proinde reſpectus illos reales re ipſa diſtinctos in rebus creatis ſine vi maxima illata iudicio communique ſenſui approbare non poteſt, tum quia ſuperflua et inanis entitatum multiplicatio ſine neceſſitate non eſt introducenda, tum quia quae contra Modos militant, eadem IV.

et Relationum diſtinctionem a fundamento ut vocant et termino prorſus evertunt.

Quae cum ita ſe habeant, quaeres a me, Lector erudite, cur Nominalium doctrina tam plana, tam firma, tamque ſubtilis impraeſentiarum in omnibus ferme Academiis iaceat? Cauſa eſt, inquam ego, non opinionis infirmitas, ſed Nominalium Principis cum Ioanne XXII. Pontifice ferventior paulo decertatio, et Gerſonis, Almaini, Maioris, caeterorumque ferme id aetatis Pariſienſium in quaeſtione de Conciliis aliisque ſimilibus una vox atque concordia, quae ita pleroſque religionis nomine perculerunt, ut non minus contra Nominales poſteriores nonnulli Theologi bellum internecinum indixerint, et praeclara virorum inſignium monumenta delere tentarint, quam adverſus Eraſmum, Agrippam, Caſſandrum et alios recentiores, ſed ſi quid ab Okamo caeteriſque minus caute dictum eſt, quod modo non diſcutio, profecto Theologicae ac Philoſophicae in rebus omnibus, ac vel maxime in adiaphoris, non praeiudicat veritati.

V. Manet igitur illibata, firma, et in fide tuta Nominalium ſententia, neque quicquam habet, quod ab Adverſariis reprehendi, aut a calumnia morderi queat. Nihil vero hic de vulgaribus contra Relationes diſtinctas argumentis dicere attinet, tum quia vulgaria ſunt, paſſimque obvia, et ad vulgi captum accommodata, tum quia de iis partim in Logica recentiori non nihil attingemus, et in primo ſecundoque capite iam ſatis ſuperque ſuperfluas entitates expunximus, partim in Metaphyſica pleniori, ſi Deus dederit, illam olim materiam ſumus ſuſius tractaturi.

Dritter

Dritter Anhang

einiger Lehrſätze des Aegidius von Rom vom Abendmahle, ex altiſſimi Egidii Romani contemplationibus LX. de ſanctiſſimo Euchariſtiae Sacramento impreſſ. Venet. per Simonem de Lucre 1502.

I. Theorema. Deus omnipotens poteſt convertere aliquid in actu, quod immediate attingit in aliud actu praeexiſtens; quod immediate attingit materiam; ut eſt quid et poteſt agere praeter transmutationem et motum. Igitur virtute ejus in corpus Chriſti converti poterit panis ſubſtantia, non obſtante, quod tale corpus dictae converſioni actualiter praeexiſtit.

II. Theorema. Cum res convertitur in aliquid praeexiſtens, non eſt poſſibile, quantum in quantum converti, ſed quid in quid. Ex quo apparet, quantitatem corporis Chriſti eſſe ſub ſacramento ex naturali concomitantia et non ex vi Sacramenti.

III. Theorema. Corpus Chriſti ſub ſpeciebus hoſtiae, ut eſt in ſacramento altaris, definiri non poteſt localiter, ſed ſubſtantialiter. *)

V. Theorema. Corpus Chriſti ut eſt ſub ſacramento altaris aliquo modo determinatur ad locum, ſed non circumſcriptive nec definitur ibidem.

VI. Theorema. Corpori Chriſti exiſtenti ſub hoſtia competit poſitio ſive ſitus, quae eſt differentia quantitatis; non autem quoad eſt praedicamentum.

VII. Theorema. Non eſt inconveniens ſimul cum dimenſionibus panis eſſe dimenſiones corporis Chriſti.

VIII. Theorema. Totus Chriſtus eſt in tota hoſtia et totus in qualibet parte hoſtiae.

XI. Theorema. Sic eſt Chriſtus totus in qualibet parte hoſtiae quam in parte punctali hoſtiae nec eſt Chriſtus nec pars Chriſti.

XII. Theorema. Simultas partium Chriſti in qualibet parte hoſtiae non confundit ordinem partium ad ſe invicem, ſed ad totum licet tollat ordinem partium ad locum.

XIII. Theorema. Licet Chriſtus non ſic ſit ſub hoſtia, ut apparet imago in ſpeculo; aliquo tamen modo eſt in hoſtia ut ad ſuperficiem ſpeculi multiplicatur imago.

XXI.

*) Die ausgelaſſenen Theoremata ſind immer nur weitere Ausführungen der vorhergehenden; ſie können alſo ohne Nachtheil des Zuſammenhanges gemißt werden.

XXI. Theorema. Chriſtus ut exiſtit in hoſtia per ſpiritualia magis quam per intentionalia innoteſcit. Neutra tamen ipſum totaliter repraeſentant.

XXV. Theorema. Si virtute divina poſt conſecrationem hoſtiae ſpecies panis convertatur in ſpeciem pueri, ubi Chriſtus ſacramentaliter exiſtit, non deſcribetur ut puer ille; deſcribitur videlicet ut ſit caput in capite et pes in pede, ſed in capite et in pede et in qualibet parte neceſſe eſt totum Chriſtum exiſtere.

XXVII. Theorema. Res unius praedicamenti modum alterius praedicamenti ſuſcipere poteſt, licet forte in alio praedicamento eſſentialiter eſſe non poſſit. Materia igitur corporis Chriſti licet in praedicamento quantitatis eſſe non poſſit, poteſt ei modus quantitatis competere.

XXVIII. Theorema. Materia, quae ſecundum rem eſt in praedicamento ſubſtantiae, prout quendam modum quantitativum induit, qui modus ſupra naturam materiae nullam addit eſſentiam, poteſt corporis appellationem ſuſcipere. Poterit ergo dici, quod in corpore Chriſti ſit facta panis converſio, ſi in ſolam materiam panis ſubſtantia convertatur.

XXIX. Theorema. Sola materia, quae ſecundum ſe quid indiviſibile nominat, prout ei ſuperadditur quidam quantitativus modus absque additione alterius eſſentiae, quoddam totum poteſt congrue nuncupari. Si igitur in ſolam materiam exiſtentem in Chriſto panis ſubſtantia convertitur, dicetur, quod totius in totum ſit facta converſio.

XXXIII. Theorema. Partes, quas habet materia naturaliter actu eſſe non poſſunt ſine partibus quantitatis; intellectus tamen propter eſſentialem differentiam ſeparat has ab illis: poterit ergo aliquid converti in partes materiae exiſtentis in Chriſto absque eo, quod in quantitate ipſius aliquid convertatur.

XXXV. Theorema. Accidentia ſucceſſiva, quorum eſſe eſt in fieri adeo a ſubſtantia dependent, quod nec naturaliter, nec miraculo fieri poteſt, quod habeant per ſe eſſe. Si ergo frangatur hoſtia, oportet fractionem illam fundari in aliquo ſuſceptivo.

XXXVI. Theorema. Cetera accidentia per ſua ſubiecta individuationem ſuſcipiunt; ſola quantitas dimenſiva ſecundum ſe ipſam: vel ſe ipſo eſt haec, quae, ut individuetur, ſubiecto non indiget. Ex parte ergo individuationis impugnari non poterit, cum in hoc ſacramento poſſit quantitas per ſe eſſe.

XXXVII. Theorema. Omnia accidentia per ſua ſuſceptibilia conſervantur: propter quod nullum accidens poteſt naturaliter per ſe eſſe. Sed per hoc non habetur, quod virtute divina in hoc ſacramento non poſſet accidens per ſe ſubſiſtere, ſi nihil aliud obviaret.

XXXVIII. Theorema. Quia principalis cauſa, quare quantitas absque ſubiecto eſſe non poſſet, ſumitur ex eo, quod per ſubiectum conſervatur in eſſe. Cum ergo Deus poſſit ſine ſubiecto accidens conſervare ex quo principaliter nihil aliud obviat, poterit in hoc Sacramento virtute divina quantitas ſine ſubiecto ſubſiſtere.

XXXIX. Theorema. Quoniam in hoc ſacramento ſola quantitas ponitur per ſe ſine ſubiecto ſubſiſtere, cetera accidentia in quantitate fundantur: poſitio fidei de exiſtentia accidentis ſine ſubiecto nihil irrationale continet, ſi modum ponendi cum diligentia cogitemus.

XLIII. Theorema. Nulla transmutatione facta in Chriſto ſalvare poſſumus alterationem in hoſtia, quia remanet panis quantitas ſubiecta qualitatibus ſecundum quas contingit aliquid alterari.

XLIV. Theorema. Non augmentata corporis Chriſti ſubſtantia circa ſacramentum altaris per rarefactionem et condenſationem contingere poterit modus augmenti, quia dimenſiones indeterminatae determinatis dimenſionibus ſunt ſubiectae.

XLV. Theorema. Transſubſtantiatione completa in ſacramento altaris nulla manet materia ſuſceptibilis novae formae; non tamen obſtante quod yle eſt maxime ſubiectum generationis ibi generatio et corruptio eſſe poterunt nullo alio miraculo contingente.

XLVI. Theorema. Poſt reſurrectionem et ante corpus Chriſti in hoſtia habet eſſe indifferenter differens; indifferenter quidem quod ſemper impoſſibiliter eſt Chriſtus in Sacramento: differens tamen quod nunc impaſſibile corpus, quod ſumimus: coenantibus diſcipulis paſſibile Chriſtus dedit.

XLVII. Theorema. Sicut panis in corpus Chriſti convertitur, ſic vinum transſubſtantiatur in ſanguinem. Iuvamur ergo per praecedentia Theoremata ad intelligendum, quomodo Chriſtus exiſtit

ſub

ſub ſpecie vini quia per ea eſt aequaliter declaratum, quomodo ſub ſpecie panis habet eſſe.

XLVIII. Theorema. Accidentia panis et vini, ſub quibus eſt totus Chriſtus, non fundantur in ſubſtantia aliqua; poſſunt tamen ad generationem ſubſtantiae materiam iuvare.

XLIX. Theorema. Non obſtante, quae fuit communis philoſophorum ſententia non eſſe poſſibile accidentium mixtionem; poterit tamen accidentibus vini liquor aliquis immiſceri.

L. Theorema. Totus Chriſtus ſub utraque ſpecie panis et vini a fidelibus ſumitur, qui vere viaticum cum dici poteſt quia per ipſum devote ſuſceptum tanquam per viam tutam et veram pervenimus ad gloriam et amoenum conſortium angelorum.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bossuet, Jacques Bénigne, 1627-1704

Jacob Benignus Bossuet, Bischofs von Meaux, Einleitung in die Geschichte der Welt, und der Religion

Bd.: Siebente Fortsetzung oder Siebenter Theil

Leipzig 1786
H.un. 71-7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10031241-6
VD18 90137965